

GIORGIO COLLI

FELSEFENİN DOĞUŞU

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 57

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 57

D

Giorgio Colli

Giorgio Colli (1917-1979), Mazzino Montinari ile birlikte Friedrich Nietzsche'nin *Bütün Yapıtları*'nın ve *Yayınlanmamış Yazıları*'nın Almanya, Fransa, Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve İtalya'da (Adelphi tarafından) basılmasının fikir babası ve uygulayıcısıydı. Aristoteles'in *Organon*'u (Adelphi, 2003) ve Kant'ın *Saf Usun Eleştirisi*'ni (Adelphi, 1976) yayına hazırladı. Adelphi için *Anlatımın Felsefesi* (1969), *Nietzsche'den Sonra* (1974), *Nietzsche Üzerine Yazılar* (1980), *Başıboş Akıl* (1982), *Bir Klasik Yazarlar Ansiklopedisi İçin* (1983), *Doğa Gizlenmeyi Sever* (1988), *Elealı Zenon* (1998), *Gorgias ve Parmenides* (2003) ve *Yunan Bilgeliği*'nin (1977-1980) üç cildi gibi Antik Yunan düşünürlerinin yazıları üzerine eleştirel ve yorumlayıcı yapıtların yayınlanmasını sağladı.

Colli, Giorgio
Felsefenin Doğuşu
ISBN 978-975-298-279-6 / Türkçesi: Fisun Demir
Ocak 2007, Ankara, 94 sayfa

Kültür Kitaplığı: 57; Felsefe: 9

Felsefenin Doğuşu

Giorgio Colli

DOST

ISBN 978-975-298-279-6

La nascita della filosofia
Giorgio Colli

Birinci baskı, Ocak 2007, Ankara

Türkçesi, Fisun Demir

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

...tapınağın efendisi
dolambaçlı Apollon,
inananların
hakkı üzerinden
görür, değerlendirir,
her şeyi bilen bakıştır.
Yalanı kabul etmez o,
kandıramaz onu tanrı da insan da
ne resimle ne de sanatla.

I. Bölüm

ÇILGINLIK BİLGELİĞİN KAYNAĞIDIR

Yunan felsefesinin kökenleri, ve o halde Batı düşüncesinin tamamı gizemlidir. Bilgili geleneğe göre, felsefe Thales ve Anaksimandros ile doğdu. Onun daha uzak kökenleri, 19. yüzyılda, Mısır ve Hindistan kültürleri ve Doğu kültürleri ile arasındaki efsanevi bağlantılarda araştırıldı. Bu yolda kesinleştirilebilen hiçbir şey olmasa da, benzerliklerin ve yakınlıkların kurulması memnunluk vericiydi. Gerçekte, Yunan felsefesinin kökenlerinin çağı çok daha yakındır bize. Platon, bilgelik aşkına, onun araştırılmasına, diyaloğun edebi formuna, yazılı bir ifadeye bağlı eğitim etkinliğine "felsefe" der ve geçmişe, gerçek "bilginler"in var oldukları bir dünyaya hayranlıkla bakar. Öte yandan, daha sonraki felsefe, bizim felsefemiz, Platon'un tanıttığı edebi biçimin bir gelişiminden, devamından başka bir şey değildir; oysa, "bilgelik aşkı" "bilgeliğin" gerisinde kaldığı için sonraki felsefe çöküşün bir görüngüsü olarak doğmuştur. Aslında, bilgelik aşkı, Platon'a göre, asla ulaşılamayacak bir şeye duyulan arzudan çok, yapılmış ve yaşanmış olanı yeniden elde etme eğilimini ifade ediyordu.

O halde, bilgelik ile felsefe arasında sürekli ve türdeş bir gelişme yoktur. Felsefeyi doğuran şey, anlamlı bir yeniden düzenlemedir; yeni bir edebi biçimin, geçmişin bilgisini koşullayan bir filtrenin yarattığı etkidir. Zaman içindeki

uzaklığı nedeniyle muğlak ve kıt, aynı Platon için de erişilmez ve zayıf –ve büyük ölçüde sözlü– olan bilgelik geleneği, felsefi edebiyatın araya girmesiyle açıkça tahrif edilmiş olarak ulaşır bize. Bir başka açıdan, bu bilgelik çağının geçici anlam genişlemesi çok da kuşkuludur. Bundan, sözde Sokrates öncesi çağı, yani İÖ altıncı ve beşinci yüzyılı anlıyoruz, ne ki, daha gerilere uzanmak da mümkün değil. Daha eski Yunan din ve şiir geleneğine dönmek gerekir, ancak verileri yorumlarken felsefece bir yaklaşımdan kaçınamayız. Bütünüyle varsayımsal bir yolla da olsa, Nietzsche'nin, tragedyanın kökenini açıklarken yaptığına benzer yorumların üzerine yorumda bulunmak zorunludur. Büyük bir görüngü, sadece son bölümünde yeterli bir tarihsel belge sunduğunda, simge olarak kabullenilmiş ve dinsel gelenek tarafından seçilmiş belli imgelerden ve kavramlardan oluşmuş bütünü düşünüldüğünde bir tahrifata girişmekten geri kalamaz. Nietzsche, bilindiği gibi, iki Yunan tanrısı imgesinden yola çıkar: Dionysos ve Apollon. Hatta Dionysosçu ve Apolloncu kavramlarının metafizik ve estetik açıdan derinleştirilmesiyle Yunan tragedyasının yükselişi ve çöküşü üzerine bir öğreti, dahası Yunan olmak üzerine bütünlüklü bir yorum, hatta yeni bir dünya görüşü ortaya koyar. Öyleyse, tragedyanın doğuşu yerine, bilgeliğin kökeni düşünüldüğü zaman, aynı bakış önümüzde açılır gibidir.

Yunan bilgelik yolunun geriye giden uzun yollarında karşılaşan tanrılar da, yine Apollon ile Dionysos'tur. Tek farkla ki, bu çevrende, Nietzsche onların özelliklerini değiştirmiş, ayrıca üstünlüğü Dionysos yerine Apollon'a vermiştir. Aslında, bilgelik üzerindeki hâkimiyet Delphoi tanrısından

başka kime atfedilebilir? Delphoi'de Yunanlıların bilgiye ulaşma istekleri ortaya çıkar: bilgin, –Homerosçu çağda olduğu gibi– teknik beceri, el ustalığı, çıkar yol bulabilen, deneyime sahip kişi değildir. Odysseus bir bilgin değildir. Bilgin, anlam belirsizliğini ortadan kaldıran, düğümleri çözen, bilinmeyeni gösteren, kuşkuyu gideren kişidir. Bu arkaik uygarlık için, insanın ve dünyanın geleceğinin bilgisi bilgeliğe aittir. Apollon, bu delip geçici gözü simgeler ve onun kültü bilgeliğin bir şölenidir. Ancak, Delphoi'nin bütünleştirici bir imge, bizzat Yunan'ın özü olması olgusu, daha fazla bir şeyi, daha doğrusu, bilginin Yunanlılar için yaşamda en büyük değere sahip olduğunu belirtir. Diğer halklar da kehaneti biliyor ve yüceltiyorlardı, ama hiçbir halk onu belirleyici bir sembol haline getirmedi, bunun içindir ki, Yunanlılara göre güç en yüksek düzeyde bilgiyle açıklanırdı. Bütün Hellen topraklarında kehanete adanmış mabetler kurulmuştu ve bu, Yunanlıların toplumsal yaşamında ve siyasetinde belirleyici bir unsur olarak varlığını sürdürdü. Üstelik, kehanete dayanan kuramsal bakış Yunanlılara özgüdür. Kehanet, geleceğin bilgisini, böyle bir bilginin aktarılmasını ve ortaya konmasını gerektirir. Bu, tanrının sözüyle, kehanetle dile gelir. Sözde, tanrının bilgeliği insana kendini gösterir ve sözcüklerin ortaya konduğu biçim, düzenleme ve bağlam, insani sözün değil, tanrısal sözün söz konusu olduğunu açığa vurur. Kehanetin dışsal özellikleri şunlardır: çok-anlamlılık, belirsizlik, kolay kolay çözümlenemeyen dolaylılık ve kuşku.

O halde, tanrı olacağı bilir, onu insana gösterir, ama bir yandan da onun bunu anlamasını istemez gibidir. Apollon

imgesinde, bilgelik aktarılırken ortaya çıkan bir acımasızlık, kötücüllük unsuru var. Hatta, bilgin Herakleitos şöyle der: "Delphoi kâhini, ne söyler, ne de gizler, sadece ima eder." Bu bağlantıların ışığında, Nietzsche'nin Apollon'a atfettiği anlam yetersiz gibidir. Nietzsche'ye göre, Apollon, Schopenhauerci temsil kavramının izleri üzerinde dünyanın bir görünüş olarak simgesidir. Bu görünüş, aynı zamanda güzel ve aldatıcıdır, öyle ki, Apollon'un uğraşı, temelde, ne kadar aldatıcı olursa olsun, dünyanın acısının sezgisinden, Dionysosçu tüyler ürpertici bilgiden kurtulmak olarak anlaşılan sanatın dünyasıdır. Her şeyden önce, bu, Yunan için açınlayıcı bir anahtar olarak düşünüldüğünde, Apollon ile Dionysos arasında sanat ve bilgi türünden karşıtlık olarak, bu iki tanrıya ilişkin önemli ve pek çok tarihsel kanıtla örtüşmemektedir diye karşı çıkılabilir Nietzsche'nin bakış açısına. Bilgelik ve bilgi çevreninin çok daha doğal bir biçimde Dionysos yerine Apollon'a bağlı olduğu söylendi. Dionysos'tan bilginin ve hakikatin tanrısı olarak söz etmek, keskin bir acının sezgisi gibi sınırlı biçimde anlaşılmış Yunan'da, orada olmayan bir Schopenhauer varsaymak anlamına gelir. Dionysos, daha ziyade, Eleusisçi tanrısallık olarak bilgiye bağlanır. Aslında, Eleusis gizemlerine giriş bir "epopteia"da, bir anlamda bilgi olarak adlandırılan saflığın ve büyük mutluluğun gizemli bakışında zirveye ulaşıyordu. Yine de, bireyin sınırlamalarından bütün bütün bir serbest kalışla ulaşılan, yani onda bilen özne bilinen nesneden ayrılamayan gizemli esrime, kendi kendisinin bilgisi olarak değil, bilginin varsayımı olarak düşünülmelidir. Buna karşılık, bilgi ve bilgelik söz aracılığıyla ortaya çıkar, kutsal sözün

dile geldiği yer Delphoi'dir, kâhin aracılığıyla konuşan da, kuşkusuz, Dionysos değil, Apollon'dur.

Nietzsche, Apolloncu kavramın izini sürerken sanatların efendisini, göz alıcı güneşin parlak tanrısını, Apollon'a özgü nitelikleri düşünmüştü, ama kısmen ve tek yanlı olarak. Tanrının diğer nitelikleri onun tanımından uzaklaştı ve onu bilgeliğin çevrenine bağladı. Her şeyden önce de dehşet ve kıyıcılık özelliği. Yunanlılara göre, aynı Apollon'un etimolojisi "yerle bir eden" anlamını çağrıştırır. Tanrı, oklarının Akhalılar'a hastalık ve ölüm getirdiği *İlyada*'nın başında bu bağlamda tanıtılır: ancak doğrudan ve anında değil, hastalık yoluyla gelen bir ölümdür bu. Tanrıya atfedilen, Asya'ya özgü bir silah olan yay, dolaylı, aktarılmış, sonradan bir eylemi anıştırır. Burada, kehanetin muğlaklığıyla vurgulanan acımasızlığa bir gönderme var: sonradan gelen yıkım ve şiddet Apollon'un özelliğidir. Aslına bakılırsa, Apollon'un sıfatları arasında "uzaktan çarpan" ve "uzaktan eyleyen" tanımlarını da buluruz. Tanrının uzaktan eyleme, yıkıcılık, korkunçluk ve acımasızlık özellikleri ile Yunan bilgeliğinin ortaya çıkması arasındaki ilişki çok açık değil bugün. Ancak Apollon sözcüğü, bir bilgiyi aktaran bir ifadedir. İlkel Yunan'da kehanet sözlerinin anlatımla bütünleştiği, tartışmalarda geliştiği, aklın soyutluğunda açımlandığı biçimleri izleyerek, Apollon figürünün bu niteliklerini bilgelik görüngüsünün bütününü aydınlatan simgeler olarak kavramak mümkün olacaktır.

Nietzsche'nin yorumundaki zayıf bir diğer nokta da, Apolloncu itkiyi Dionysosçu itkinin karşısavı olarak sunmasıdır. Yunan dini üzerine yakın tarihli çalışmalar Apollon kültü-

nün kuzeyli ve Asyalı kökenini kanıtlamıştır. Burada Apollon ile bilgelik arasında yeni bir ilişki ortaya çıkar. Aristoteles'in bir fragmanında, Pythagoras'ın –ki o da bir bilgindir– Kroton'a göçmüş Kuzeyli Apollon diye çağrıldığından söz edilir. Yunanlılar için Kuzeyliler, kuzeyde yaşayan efsanevi bir halktı. Pythia rahibesinin ele geçmesinde ve Delphoi kâhininin sayıklamalarında ortaya çıkan Apollon'un esrik ve gizemli niteliği buradan geliyor gibidir. Kuzeyin ve Orta Asya'nın düzlüklerinde özel bir esrime yöntemi olan Şamanizmin uzun bir zamandır varlığını sürdürdüğü kanıtlandı. Şamanlar mucizevi sağaltımlarda bulunabildikleri, geleceği görebildikleri ve kehanet sözleri söyledikleri bir esrime durumuna, gizemli bir kendinden geçişe ulaşıyorlar.

Apollon'un Delphoi kültünün arka planı da böyledir. Platon'un ünlü ve dikkate değer bir metni bu bağlamda bizi aydınlatır. Sokrates'in *Phaidros*'ta geliştirdiği çılgınlık üzerine, "mani" üzerine düşünceleri söz konusu burada. Daha en başta, çılgınlık, kendine hâkim olmakla, ölçülü olmakla karşılaştırılır ve biz modernlere çelişkili gelebilecek bir tersinlemeyle ona tanrısallık ve üstünlük atfedilir. Metinde şöyle der: "İyilerin en iyileri, tanrısal bir armağan olarak bağışlanan çılgınlıkla karışırlar aramıza... Aslında Delphoi kâhini ve Dodona rahibeleri çılgınlıkla sarılarak Yunan'ın, ister tek tek insanlarına olsun, ister bütün toplumuna, ne güzel şeyler verdiler." O halde, en başından bu yana, "mani" ile Apollon arasında bir ilişki vardır. Daha ileride, çılgınlığın dört türü ayrı ayrı belirtilir: kehanete ilişkin, gizemli, şiirsel ve erotik. Bunların son ikisi, ilk ikisinin çeşitlemesidir. Kehanete ilişkin çılgınlık ve gizemli çılgınlık ya Apollon ya da

Dionysos tarafından esinlenirdi (gerçi Platon Dionysos'un adını anmamıştır). *Phaidros*'ta, Platon'a göre, Delphoi kültünün temelinde "mani"nin belirleyici ve tanrısal doğası bulunduğu için kehanete ilişkin "mani" ön plandadır. Platon kendi yargısını etimolojiyle destekler: "*mantica*", yani kehanet sanatı "mani"den gelir ve daha özgün bir ifadedir. O halde, Nietzsche'nin bakış açısı yayılmış olmakla kalmaz, aynı zamanda değiştirilmiştir. Apollon uyumun ve ölçülülüğün değil, işgalin ve çılgınlığın tanrısıdır. Nietzsche çılgınlığı sadece Dionysos'a atfeder, hatta onu esrime olarak daraltır. Oysa, Platon'un öneminin bir kanıtı, Apollon ile Dionysos'un "mani" konusunda temel bir yakınlığa sahip olmak yerine, ikisinin birlikte çılgınlık çevrenini tükettiklerini ve şiirsel çılgınlığın ilkinin, erotik olanın da ikincinin uğraşı olduğu –sözü ve bilgiyi Apollon'a, yaşamın dolaysızlığını da Dionysos'a atfederek– varsayımının destekten yoksun olmadığını anlatmasıdır bize.

Toparlarsak, arkaik Yunan'da bilgeliğin kökenlerinin araştırılması, bizi Delphoi kehanetine ve tanrı Apollon'un bütünlüklü bir tanımına götürüyorsa, "mani" de, daha ilksel olarak, kehanet görüngüsünün arka planında karşımıza çıkar. Çılgınlık, bilgeliğin anasıdır.

II. Bölüm

LABİRENTİN TANRIÇASI

Çılgınlıktan da önce gelen bir şey vardır: söylen daha uzak bir kökene gönderir. Burada, sembollerin yumağı çözülemez biçimde iç içe geçmiştir ve belli bir yolu keşfetme iddiasına girişmek zorunludur. Muğlak soruna, tanrıların ilk yaşamının kıpır kıpır kaynadığı eski zamanlara, ilksel bir arka plana yaklaşmanın tek yolu, söylenin kronolojik bir eleştirisidir. Apollon kültünün Delphoi'ye gelmesinden beş yüzyıl önce, İÖ ikinci binyılın yarısından biraz sonra, Dionysos kültünün kökeni, son zamanlarda büyük bir ısrarlı çoğunluk tarafından varsayıldığı gibi, Girit'e doğru uzanmış efsanevi Minos-Mykenai dünyasında araştırıldı. Pausanias, Ariadne öldüğünde onu toprağa veren tanrı Argos'un kutsal alanında, Giritli bir Dionysos'tan söz eder bize.

Daha eski bir metne göre ise Ariadne bir kadındır, ama aynı zamanda bir tanrıçadır, "Labirentin Tanrıçası"dır. Ariadne'nin bu insani ve tanrısal ikili doğası, onun belirgin çok-anlamlılığı Yunan mitolojisinin belki de en antik söyleninin simgesel bir yorumuna dikkatimizi çeker: Minos, Pasiphae, Minotauros, Daidalos, Theseus, Ariadne ve Dionysos'un Giritli söyleni. Ariadne, Yunan söyleninde, genellikle apaçık ve doğrudan, karısı olarak Dionysos'la ilişkilendirilen tek kadın figürdür. Bu ilişkinin uzak kökleri vardır ve Hesiodos şöyle der: "Altın saçlı Dionysos, Minos'un

yetişmiş kızı, Kronos'un ölümsüz ve yaşlılıktan bağışık kıldığı sarışın Ariadne'yi karısı olarak aldı." Burada da, Ariadne'nin kadın ve tanrıça olarak ikiliği anıştırılır. Dionysos bütün kadınlara bağlıdır, ama Ariadne dışında asla belli bir kadına değil. Başka bir yerde Dionysos ile bir tanrıçanın ilişkisi vurgulanır, ama o da cinsel bir bağ olmayacak denli belirsiz, sadece ima yollu ve dolaylı olarak. Böylece, Dionysos, Eleusisçi gelenekte (Demeter'in kızı olmakla kalmayıp Orpheusçu kaynaklarda sık sık Artemis ya da Athena gibi bakire tanrıçaları simgeleyen) bir Kore'nin yanında ortaya çıkar, aralarındaki cinsel bağ Dionysos'un Hades (diye belirtir Herakleitos), Kore'nin de Persephone olarak ortaya çıktığı yeraltı dünyasındaki kopyalarından doğar. Hades şiddete başvurarak, kaçırarak Persephone'yi elde eder. Oysa, Girit söyleninde Dionysos Ariadne'nin kocasıdır. Ancak, bilindiği gibi, sakin bir evlilik değildir söz konusu olan. Homeros şöyle der hatta: "...ve kötü niyetli Minos'un kızı güzel Ariadne, Theseus onu Girit'ten kutsal Atina'nın tepesine götürmüştü hani, ama tadamamıştı aşkını, Artemis öldürmüştü onu daha önce, iki deniz arasındaki Dia'da, Dionysos'un tanıklığıyla." Bu metin, söylenin, örneğin Catullus tarafından geliştirilen daha yeni bir versiyonundan ayrılması bakımından da önemlidir; Catullus'a göre, Theseus tarafından Naksos (Dia) Adası'nda terk edilen Ariadne'yi Dionysos elde eder (ya da bir başka değişkede Dionysos onu kaçırır), daha doğrusu, Ariadne insani yaşamdan tanrısal yaşama geçer; bir başka açıdan –Dionysos-Ariadne ilişkisinin Girit kökeninin ve Ariadne'nin tanrısal doğasının ne denli güçlü olduğuna ilişkin bilgilerin uzaklığının yanı

sıra, Homeros ve Hesiodos tarafından da desteklenen– daha eski bir versiyona göre, Ariadne, Theseus'un aşkı için Dionysos'u terk eder, yani tanrısal yaşamdan insani yaşama geçer. Ne ki, sonunda Dionysos üstün gelir, onun suçlamasıyla Artemis Ariadne'yi cezalandırır. Ariadne kadın olarak ölür, Theseus'un da olmaz, ama tanrıça olarak yaşar.

Antik söylenin benzer bir unsuru da Labirent'tir, bunun ilkörneği antik Mısır olabilir, ama onun Girit söylenindeki sembolik anlatımı Yunan'a özgüdür. Burada, bütün modern yorumlarda, *Euthydemos*'ta, içinden çıkılmaz bir diyalektik ve akılcı karmaşa için "bir labirente atılmışlar" ifadesini kullanan Platon'un bir imasını tercih ediyoruz. Labirent, bir Atinalı, Apolloncu bir kişilik olan Daidalos'un eseridir; onda, mitin çevreninde, (heykelciliğin ilkatası olarak soydan soya aktarılan) aynı zamanda sanatçı olan zanaatçının ve hâlâ sezgiye ve imgeye dalmış bir "*logos*"un ilktanımı olan teknik bilginin yaratıcı yetenekleri bir aradadır. Onun yaratımı, –"Knossos çevresinde güzel saçlı Ariadne için Daidalos'un inşa ettiğine benzeyen, dans edilecek yer" diyerek Homeros da benzer bir göndermede bulunur– son derece somut ama karanlık bir yaşamsal durumdan sıyrılmak için işeyararlılık çevrenini aşan güzelliğin sanatsal oyunu ile zihnin, yeni doğan aklın yapaylığı arasında salınır. Minos'un karısı Pasiphae'nin kutsal boğaya duyduğu arzuyu tatmin edebilmesi için Daidalos'un yaptığı tahta inek de böyledir. Hatta, Theseus, Minotauros'u öldürdükten sonra, Daidalos'un Ariadne'ye verdiği iplik yumağı sayesinde labirentten çıkabilmiştir. Oyunu ve şiddeti birlikte ortaya koyan şey, Daidalos'un en gösterişli eseri Labirent'tir. Pasiphae'nin

aşkının meyvesi olan Minotauros, Minos'un içinde oraya kapatılmıştı. Kaldı ki, Minotauros figürünün ardında Dionysos'un bulunduğu çoktan ortaya atılmış bir varsayımdır. Minotauros, boğa başlı bir erkek olarak temsil edilirdi ve Dionysos'un boğa olarak betimlendiği ve Dionysosçu şölenlerde bir hayvan, sık sık da boğa maskesi takmış bir erkek olarak ortaya çıktığı bilinmektedir.

O halde, Labirent, sanatçının ve yaratıcının, daha çok da hayvan-tanrı Dionysos'un hizmetindeki bilen insanın ve Apolloncu bireyin insani bir yaratımı olarak ortaya çıkar. Minos, bu korkunç tanrısallığın dindışı koludur. Labirent'in geometrik biçimi, onun anlaşılmaz karmaşıklığıyla, hayvan-tanrıyla karşılaşmaya cesaret ettiğinde, bir yıkımı, insanı tehdit eden ölümcül bir tehlikeyi anıştıran, aklın tuhaf ve sapkın bir oyunu tarafından yaratıldı. Dionysos, insana, tam da orada tanrıya saldırdığını zannettiği sırada öleceği bir tuzak yaptırır. Dahası, Dionysosçu çevrendeki Labirent'ten ayrı olarak, Apolloncu çevrendeki eşdeğeri olan muammadan bahsetmek de gerekir: görünürde sembolik olarak Labirent tarafından temsil edilen, içsel ve soyut aktarımında muammadaki simgesini bulan insan-tanrı karşıtlığı. Ancak Labirent, ilkörnek olarak, ilksel görüngü olarak "logos"tan, akıldan başka bir şeyi temsil edemez. "Logos" insanın içinde kaybolduğu, yitip gittiği, kendi ürettiği bir şeyden başka ne olabilirdi? Tanrı, Labirent'i, insana boyun eğdirmek, onu hayvani yaşama geri döndürmek için inşa ettirdi, ancak hayvan-tanrıyı yenmek için ona kadın-tanrıçayı sunan Labirent'i ve Labirent üzerindeki üstünlüğü Theseus kullanacaktı. Bütün bunları Schopenhauer'e göre söylemek gerekir-

se: akıl, hayvanlığın, yaşama istencinin hizmetindedir, ama akılla acının ve acıdan kaçmanın bilgisine, yani yaşama istencinin yadsınmasına ulaşılır.

Geleneğin çeşitli unsurları Theseus'u ve Daidalos'u Apollon kültüne bağlar ve onları Delphoi tanrısının inananları arasına katar. Apollon ile ilişkinin –tanrının adı söylende hiç geçmese de– rahipleri Minos'a ve Minotauros'a gönderme yapan, eski ve sessiz tanrı Dionysos'a karşılık gelen iki kişilikle temsil edildiği fark edilecektir. Daha önce, Apollon ile Dionysos arasındaki kutupluluğu, ikisi için de ortak olan "mani"yle ve ikincisinin ilkine boyun eğdiği sözün ve bilginin çevreninde azaltmaya çalışmıştık; oysa, burada, Girit mitinde, iki tanrı arasındaki apaçık karşıtlık, Nietzsche'nin düşündüğünden farklı biçimde yeniden ortaya çıkmaktadır. Burada, söylenin ortaya çıktığı tanrısal ortam bilginin değil, saf hayvanlığın çevreni olduğu için Apollon Dionysos'a boyun eğmiş olarak belirir. İnsana karşı iyiliksever ve dostça olmayan bir Dionysos buluruz, yani daha sonraki Dionysos'un kurtaran ve özgürleştiren tanrı olarak temel özelliklerinden biri eksiktir burada. Oysa, kurtarıcı, kendinde Dionysosçu bir şey barındırmayan, insana kahramansı bir yaşam bağışlayan, doğaya karşı bireyi, kör içgüdüye karşı mücadeleyi, öfkeli ve kayıtsız hayvani tanrısallığa karşı yenginin mükemmeliyetini üstlenen Theseus'tur. Onun arkasında Apollon durur; onun yayı, çelişkili biçimde, bu kez insanların iyiliğinedir. Aslında, Theseus, Ariadne'yi Naksos'ta bıraktıktan ya da terk ettikten sonra Atina'ya dönerken, Apollon'un kutsal adasında, tanrıya adanmış Delos'ta karaya çıkar ve Labirent'i çağrıştıran kıvrılıp bükülen hare-

ketlerle Apolloncu bir dans yaparak Minotauros'a karşı yengisini kutlar; bu dans Plutarkhos döneminde de yapılıyordu ve Deloslularca "la gru" olarak adlandırılıyordu.

Ne ki, eğer Minotauros'a üstün gelen Theseus ise, Girit söyleninde Apollon'un Dionysos'a üstün olduğu anıştırılıyor dememiz gerekmeyecek mi? Bu durum, Ariadne kişiliğinin derin anlamıyla çelişir. Muğlak biçimde ilkel ve dolambaçlı bir tanrıça olarak Dionysos'a katılan Ariadne, söylende bir kadın, Pasiphae'nin kızı ve Phaidra'nın kız kardeşi olarak, dolayısıyla hayvani içgüdünün temel şiddetinin ifadesi olarak belirir. İnsan için tanrıyı terk ettiğinden, dolaysız yaşamın değişkenliğini ve parçalanmışlığını da ifade eder. İnsanı kurtaran sembol, "logos"un, akılcı zorunluluğun ipidir; insanı tanrı-hayvanın körlüğünden kurtarmak, bireyi kalıcı yengiye ulaştırmak için Ariadne'nin hayvani tanrısallığı reddettiği geçicilik, onu daim kılarak kahramana süreklilik kazandırır. İnsanın yengisi kısa sürer; çünkü hem Theseus'un Naksos'ta terk ettiği Ariadne'den çabucak, beklenmedik ve çelişkili biçimde bıktığı yakın tarihli söylende, hem de Artemis'in ani ve trajik müdahalesiyle kadın Ariadne'yi öldürüp onu Dionysos'a yaşlılıktan bağışık –insani algıdan yiten– ölümsüz bir eş diye sunduğu daha eski söylende, tanrılar, insanın sürekliliğinin her türlü kendini beğenmişliğini derhal kırarlar. Hayvan-tanrı hep galip gelir.

İnsanı muammanın aldatıcı ağına çeken Apollon gibi, Dionysos'un da "logos"u temsil eden Labirent'in dolambaçlı yollarında –onu kendinden geçirdiği bir oyunda– insanı kandırdığı görülecektir. İki durumda da, trajik bir meydan okumaya ve ölümcül bir tehlikeye dönüşen oyundan ancak

kibre kapılmamak şartıyla, bilgin ve kahraman kendini kurtarabilir sadece.

Karanlık bir temeli olan Girit söyleninin üzerinden birkaç yüzyıl geçer, Dionysos figürü yumuşar ve insani çevrene daha iyilikseverce eğilir. Tanrının doğası hâlâ acımasızdı, ama kana susamış, korkunç bir hamleyle, ani bir şiddetle ortaya çıkmak yerine, müzikte ve şiirde, gizemli sevgi gösterisinde ve duyguda, insani bir anlatım olarak görülür. Dionysos'un bu yumuşaması söylende Orpheus adını alır. Ancak, Dionysos'un bu müzikal boy gösterişinin ardında, arkaik Yunan insanının gizemli yengisi, gizemlerin özgürleştirici sanrısı, altüst edici, içsel bir olay vardır. Pindaros, Eleusisçi gizemlere ilişkin şöyle der: "Toprağın altına giren şeyleri gören kişiye ne mutlu: o, yaşamın sonunu bilir, Zeus tarafından verilen başlangıcı bilir." Gizemlerde, insanın kendi içinde bulduğu dile gelmez nesneleri – "şeyleri" açığa vuran Dionysos'tur, Orpheus da onun ozanıdır. İÖ dördüncü ve üçüncü yüzyıl tarihli eski Orpheusçu belgeler, papirüsler ve cenaze parşömenleri, gizemin yazınsal olmayan, şiirsel ve ilinekçi bir çevirisidir; içsel görünüşü her geleneğin dışında ve gizli kalmıştır, ama ona eşlik eden eylemlerle ve ritüel nesnelerle nasıl düzenleneceği, sembolik bir şiirin sayıklamalarıyla yer değiştirmiş olabilir. Gizemli ritüelin kaynağına kadar ulaşan ya da ona eşlik eden, kişilikler arasında bir eylem, kutsal bir temsil olan Orpheusçu belgelerin bazılarındaki dramatik yapı etkileyicidir. Cenaze parşömenlerinde, gizemlerin yöneticisi ile gizemlere kabul edilen kişi arasında geçen bir konuşmaya tanık oluruz. Diyaloğun ileri

aşamasında, bu, üstün bakışın elde edilmesinin bir yansıması olarak sunulur. Belki de, gizemlerin bu teatral, dramatik yanı, Yunan tragedyasının kaynağına ulaşan bir başka yol sunmaktadır bize. Böyle bir varsayım, ayrıca, Eleusis gizemlerine saygısızlık ettiği için Aiskhylos'un yargılanması bilgisiyle de örtüşür: o, böylesine dinsiz bir ilana tragedyaları aracılığıyla değilse nasıl girişebilirdi?

Bu Orpheusçu belgeleri oluşturan sembollerin niteliği, Dionysos'a yapılan atıflar, gizemlere kabul törenine eşlik eden nesneler ve görüntüler üzerinden, Dionysos'un daha iyiliksever, kurtarıcı niteliği taşıyan bir imgesine ulaşırız. Buradaki anıştırma, çelişkili biçimde, hiçbir soyut araç olmaksızın ifade edilen metafiziktir. Dionysos, onların dünyalarını boşa çıkararak, her maddi varlığın, her ağırlığın, doğruluğun ve sürekliliğin içini boşaltarak, bireyleşimin bütün gerçekliğini, bireylerin bütün sınırlarını ortadan kaldırarak insanları kendine çağırır. Bu Orpheusçu metinlerde Dionysos küçük bir çocuktur, ona atfedilen oyuncaklar da top ve topaçtır. Oyuna ilişkin unsur, sanatın ve bilgeliğin anlatımlarında, Apollon'un insanlara kendini gösterme biçiminde de vardır, ancak Apolloncu oyun, anlağa, söze ve işarete ilişkindir. Oysa, Dionysos'ta oyun dolaysızlıktır, görünürde yürütülen ve zevk alınan hayvansı kendiliğindenliktir, hatta Orpheusçu olasılığa atfedilen oyunda olduğu gibi, her şeyden önce rastlantıya inanmaktır. Nihayet, yüzyıllar sonra Yeni Platoncu kaynaklarda belirtilen ve Orpheusçu bir papirüste alıntılanan en zor ve en derin sembol aynadır. Yeni Platoncular, kendi öğretilerinin bakışından ne denli arındırılmış olursa olsun, bu sembolü çözmemize yardım ederler.

Dionysosçu aynaya, yani kendi kendimize bakarak dünyanın bir yansımasını görürüz. O halde, bu dünya, bu dünyanın insanları ve şeyleri, kendinde bir gerçekliğe sahip değildir, onlar tanrının bir bakışıdır sadece. Bir tek Dionysos vardır; onda her şey yiter. İnsan yaşamak için ona geri dönmek, geçmiş tanrısallığa dalmak zorundadır. Aslına bakılırsa, Orpheusçu parşömenlerde gizemli esrimeyi arzulayan, törene kabul edilen kişi şöyle der: "Susuzluktan yandım, ölüyorum, çabuk, bana Mnemosyne bataklığından kaynayan soğuk su verin." Mnemosyne, yani bellek, insanın susuzluğunu giderir, ona can verir, onu ölümün kuraklığından kurtarır. Belleğin yardımıyla, "ölümlü olmak yerine bir tanrı olurum." Bellek, yaşam, tanrı; bunlar, bu dünyaya ait olan unutuluşa, ölüme ve insana karşı gizemli yengilerdir. İnsan geçmişin uçurumunu aşarak Dionysos'la özdeşleşir.

Ancak, Orpheus, Apollon'a da bağlıdır ve evrenin yaradılışı, tanrıların doğuşu, tanrısal mitlerin hayali örtüsü Orpheusçu şiire olduğu kadar lirin tanrısına da aittir. Orpheus'un ölümü üzerine daha yaygın ve daha eski gelenek, ozanın, Eurydike'yi yitirdiği için üzgün bir halde Hades'ten döndükten sonra, o zamana kadar tapındığı Dionysos kültünü reddettiğini ve Apollon'a yöneldiğini anlatır bize. Gücenen tanrı onu cezalandırmış ve Mainadlar'a attırıp parçalattırmış. Böylece, Apollon ile Dionysos arasındaki kutupluluk simgesel biçimde temsil edilir. Orpheus'un parça parça edilmesi, iki tanrı tarafından ele geçirilmiş ve parçalanmış şairin ve bilginin ruhundaki bu içsel ikiliği çağrıştırır. Dionysos, Girit söyleninde olduğu gibi, burada da Apollon'a üstün gelir. Dionysos'un müzikal iyiliği, onun temeldeki acıma-

sızlığına yenik düşer. Dionysos'un buyurgan bir imi söylenin açılımına damgasını vurur; iki durumda da kadının ve ozanın sonu trajiktir. Oysa, Dionysos, Hesiodos'un ve Pindaros'un dediği gibi "hep neşelendirir" ve Homeros'a göre de "ölümlüleri coşturan bir kaynaktır."

III. Bölüm

KEHANETİN TANRISI

Eğer bilgeliğin kökenleri üzerine bir araştırma Apollon'a ulaşıyorsa ve eğer tanrı kendini bu çevrende "mani" aracılığıyla ortaya koyuyorsa, o halde, çılgınlık kehanet görüngüsünde belirdiği ilk günden bu yana Yunan bilgeliğiyle iç içe geçmiş olarak varsayılmış olmalıdır. Aslına bakılırsa, benzeri bir bağı dile getiren de bir bilgin olan Herakleitos'tur: "Sybilla, tanrı aracılığıyla, anlaşılmaz bir dille konuşur, gülümsemeden, ne süslü, ne de balsamlı." Burada, Nietzsche'nin bakışından bir kopuş vurgulanır. Kendinden geçiş ve esrime, Dionysos'tan çok daha önce Apollon'un işaretleri olmakla kalmaz, Apolloncu ifadenin özellikleri olduğu üzere "gülümsemeden, ne süslü, ne de balsamlı", Nietzsche'nin ileri sürdüklerinin doğrudan doğruya karşıtı gibidir. Dünyanın Apolloncu bakışını kurmak için düşe, aldatıcı bir imgeye, yaşamın korkunç uçurumunu gizleyen sanatın çok-renkli tülüne dayanılır. Nietzsche'nin Apollon'unda ise dekoratif bir tonlama, Herakleitos'un tanrının anlatımına atfettiği şeylerin karşıtı, yani mücevher, süsler ve güzel kokular vardır.

Öte yandan, Apollon'un sanatın tanrısı olduğu da doğrudur. Nietzsche'nin atladığı şey, Apollon'un doğasının, uzaktan çarpan tanrının, sonradan gelen şiddetin anımsattığı özelliklerin akla getirdiği iki yönlülüğüdür. Titanlar tarafın-

dan parçalanan Dionysos söyleninin, doğadan kopmanın, acının ve yetersizliğin dünyası olan çok-biçimliliğin, bireyleşimin dünyası ile tanrısal birliğin dünyası arasındaki metafizik ayrışıklığı anıştırması gibi, Apollon'un doğasındaki çift yönlülük de iç içe geçerek insanların dünyası ile tanrılarınki arasındaki metafizik kırılmayı kanıtlar. Söz aracıdır: o, çılgınlıkla ve esrimeyle gelir; kopuk ve gizemli tanrısal çevren, insani çevrenle iletişime geçtiği anda, işitilebilirlikte, algılanabilirlikte ortaya çıkar. Sözün bizim bu aldatıcı dünyamıza aktarılması, böyle bir ayrışık çevrene bir yandan zorlu bir öngörünün düşmanca yüküyle, umarsız geleceğin bilgisiyle kehanet olarak, bir yandan da dünyevi görüntülerde ve sanatın büyüsündeki örgülerde kendini gösteren sevinçli bir ifade ve belirim olarak Apollon'un çoklu eylemini taşır. Apollon'un sözünün bizim dünyamızdaki bu ortaya çıkışı, Yunan söyleninde iki sembolle, tanrıya atfedilen iki nesneyle temsil edilir: düşmanca eylemi için yay, iyilikseverliği için de lir.

Yunan bilgeliği, Apollon'un düşmanca eyleminin bir yorumudur. Yunan söyleninin temelindeki metafizik kırılma bilginlerce yorumlanmıştır: bizim dünyamız, gizli bir dünyanın, tanrıların yaşadıkları dünyanın gölgesidir. Herakleitos, Apollon'un adını anmaz, ama şeylerin doğasını yorumlarken ona atfedilen liri ve yayı kullanır. "Yayın adı yaşam, işi ölümdür." Yunancada "yay" sözcüğü, "yaşam" sözcüğüyle aynı biçimde sesletiliyordu. O halde, Apollon'un simgesi, yaşamın simgesidir. Yaşam, şiddet olarak, yıkımın bir aracı olarak yorumlanır: Apollon'un yayı ölüm getirir. Herakleitos bir başka fragmanında, tanrının iyiliksever eylemleri ile

düşmanca eylemlerini eşleştirir: "Yayın ve lirinki gibi karşıt armoni." Herakleitos'un bu iki özelliğe göndermede bulunarak Apollon'u anıştırmak istediğini anlamamak zordur. Onun söz ettiği armoni kavramında, Apollon'un, daha doğrusu yayın ve lirin nesnel düzenlemesinin karşıt biçimde ortaya çıkmasının temelinde neredeyse ortak bir hiyeroglif, birleştirici bir sezgi uyanır: benzeri aletler, söylenin de benzer bir eğriyle doğduğu o çağlarda, aynı malzemeden, yani farklı yönlere çekilerek bağlanmış keçi boynuzundan yapılırdı. O halde, sadece bizim görünüş dünyamızın aldatıcılığında, çarpık perspektifinde karşıt parçalar olarak beliren, oysa aynı hiyeroglifle simgelenen, aynı tanrısal doğayı temsil eden yayın ve lirin yarattığı ölüm ve güzellik tek bir tanrıdan gelmektedir.

Bilgeliğin kökeninin Apolloncu esrime tarafından ve geleceği gören çılgınlık ile kehanet sözü arasındaki ilişkiye bağlı olarak belirlendiğine ilişkin önceki bakışı doğrulamak, yani temel bir metafizik ayrışıklığı açıklayıp destekleyen bir bağ kurmak için şimdi Platon'un *Timaios*'undan alıntı yapalım: "Tanrının, kehaneti, insani akıl yokluğuna verdiğine ilişkin yeterli kanıt vardır; aslında, aklının hâkimi olan hiç kimse, tanrının esinlediği ve doğruladığı kehanete ulaşamaz. Çokluk, anlağının gücünün, düşle ya da hastalıkla engellenmiş ya da bir tanrı tarafından ele geçirilerek saptırılmış olması gerekir. Ancak, düşte ya da uyanıklıkta, coşturucu ve esinleyici doğanın kendisine söylediklerini anımsamak, bunları düşünmek, düşündüğü şeylerin aklı selimle farkında olmak, bunların anlamlı olduğu yeri, kime iyilik ya da kötülük, gelecek, geçmiş ya da şimdi getirdiğini anla-

mak, aklıbaşında insana özgüdür. Oysa, bu duruma yükselen ya da bu durumda olan kişi, kendisine söylenenleri ve gösterilenleri değerlendiremez. Eski ve doğru bir deyiştir bu: salt kendini ilgilendiren şeyleri bilmekle ve yapmakla yetinen kişi kendini de bilir. Tanrının esinlediği kehanetleri yorumlamak için peygamberlerin olmasını gerektiren yasa buradan gelir. Bu peygamberlere, onların muammalar ve görüntüler aracılığıyla aktarılan sözleri yorumladıklarını göz ardı ederek, kâhin diyenler de vardır, ama onlar kâhin değiller, onlara peygamber, yani kehanet edilmiş olanların tercümanları demek en doğrusu." O halde, Platon, sayıklayan, ele geçmiş, geleceği gören, "kâhin" denilen kişi ile muammaları çözmek, akıl yürütmek, düşünmek, yargılamak yerine yorumlayan, kâhinin görülerine bir anlam veren "peygamber" arasında temel bir ayrıma gider. Metin, bazı bakımlardan yorumlamacı itkiye ve bu durumda akıl ve soyutlama çevrenine bağlı olduğu ortaya çıkan Apollon'un düşmanca eylemini açıklığa kavuşturduğu için izlenen bakış açısını doğrulamakla kalmaz, aynı zamanda bunu zenginleştirir. Tanrının yayı ve oku, sözün ve düşüncenin örüntüsü aracılığıyla insani dünyaya döner. Tanrısal çevrenden insanınkine geçişin işareti, karşılığın anlaşılmazlığı, yani sözün muammada ortaya çıktığı, bilinmeyen bir dünyadan geldiğini açığa vurduğu noktadır. Bu çok-anlamlılık, tanrısal bilgelik ile onun sözel anlatımı arasındaki ayrışıklığı ortaya koyan metafizik kırılmanın bir imasıdır.

Ancak, insani bilgelik, sözün, söylemin, "logos"un yoluna çıkan bütün engelleri aşmak zorundadır. Yine antik bir Yunan bilgininin, bu kez Empedokles'in ardından gidelim:

"Uzuvları arasında insanınki gibi başı yoktu, ne de sırtından iki kol uzanıyordu; ne ayakları vardı, ne hızlı bacakları, ne de kıllı cinsel organları; içsel dünyaya hızlı düşüncelerle ok gibi atılan kutsal ve dile gelmez kalbi çarpardı sadece." Kaynaklar, tanrının adını anmasa da –ki Herakleitos da onun adını anmamıştır–, Empedokles'in bu sözlerle bize Apollon'u resmettiğini söylüyor. Bu fragman, daha önceki yoruma dayanan önerilerin bazılarını destekliyor. Apollon, gizli ve açıklanamaz içsellik, "kutsal ve dile gelmez kalp"tir, yani metafizik kopukluğundaki tanrısallık ve, fragmanın sonunda belirtildiği gibi, insani dünyadaki korkunç ve baskın bir uğraştır. Üstelik, Empedokles, Apollon'un oklarını düşünceyle eş tutar; o halde, Apolloncu eylemin aklın itici gücünde temel bir rol oynadığını gösteren bir önceki Platoncu *Timaios* metninin yorumunu destekler.

Kehanet görüngüsüne ve onun Yunan uygarlığındaki temel önemine geri dönelim. Bu olgudan yola çıkarak, antik Yunan bilginlerinin yaşamın bütüncül bir yargısına nasıl ulaştıklarına dair bir başka düşünceye varabilir miyiz? Kehanetin bu önemini, ardı ardına kanlı çarpışmalar dizisine dönüşen Yunanlıların şiddetli siyaset tutkularıyla karşılaştırdığımızda şaşırmamak elde değildir. Olacağın normalde öngörülebilir olduğuna inanan kişide eylemin itici gücü zayıflar. Oysa, çelişkili olarak, Yunan'da, siyaset çevreninde, kehanete körlemesine bir inancın, eylemin sonuçları düşünüldüğünde ya da umutsuz işlere kalkışırken bile tanrının öngörülerine karşı sınırsız bir bağlığın bulunduğunu görürüz. Bununla beraber, kehanet görüngüsüne verilen bu büyük önemin, dünyadaki zorunluluğun tek ve mutlak üstünlüğü ba-

kışına eşlik etmediğini düşündüğümüzde, şaşkınlığımızın üstesinden gelebiliriz. Yunanlıların gözünde çok güçlü olan kader kavramı, onların eylemden aldıkları zevki pek az engellemiş, bu halkın gizli kalmış engin gücü düşünüldüğünde kudurmuş bir kendi kendini yok etme güdüsü Yunan tarihini kısacık kılmıştır.

Geleceğin kehaneti, gerçekte, zorunluluğun bariz bir üstünlüğünü gerektirmez. Eğer kişi gelecekteki şeyi o meydana gelmeden bir dakika ya da bin yıl önceden görüyorsa, geleceği yaratacak olayların ya da nesnelerin arasındaki bağlantıyla ilgili değildir bu. Zorunluluk böyle bir bağlantıyı düşünmenin belli bir yolunu gösterir, ama öngörülebilirlik zorunluluk olduğu anlamına gelmez. Bir gelecek, şimdi ile gelecek arasındaki olaylar arasında süreğen bir bağ olduğu için değil, kişinin bazı gizemli yollarla zorunluluğun böyle bir bağını görebilme yetisine sahip olduğu için öngörülebilirdir; bir tanrısal gerçekliğin görünmesi, anlatımı ve yansıması, her zaman ya da daha doğrusu her türlü zamanın dışında, bizim geleceğimiz için o olayın tohumunu içinde barındırdığı için öngörülebilirdir. Bu nedenle, geleceğin o biçimde gelişmesi, zorunlu bir bağ tarafından üretilmemiş ve aynı biçimde öngörülebilir olabilir; örneğin, Herakleitos gibi bazı Yunan bilginlerin düşündüklerine benzer biçimde, iç içe geçmiş ve birbirine dolaşmış rastlantı ve zorunluluğun sonucu olabilir. Bu dolaşıklık Apollon'un doğasına ve onun iki yönlülüğüne de uygundur. Ona ait olan çılgınlığın çevreni, zorunluluğun değil, daha çok zorbalığın çevrenidir. Böyle bir bilgi, onun ortaya çıkmasının çok-anlamlılığından doğar. Düşmanca bir eylemle iyiliksever bir eylemin

ardışıklığı, zorunluluktan ziyade, oyunu akla getirir. Hatta, onun sözünden, kâhinin karşılığından, toprağın karanlığından gelir, Sybilla'nın ele geçmesinde, onun birbirinden kopuk sayıklamalarında kendini gösterir, ancak bu magmaya özgü içsellikten, bu söze dökülemez zapt oluştan elde edilen şey nedir? Bunlar, seçkin sözler ya da tutarsız imalar değil, daha çok "israf etme" ya da "kendini bil" türünden öğütlerdir. Tanrı, insana, tanrısal çevren sınırsızmış, anlaşılmaz, şımarık ve çılgınmış, zorunluluktan ve kendini beğenmişlikten uzakmış gibi söyler, ama onun insani çevrende kendini göstermesi ılımlılığın, denetimin, sınırlılığın, aklayatkınlığın, zorunluluğun bir buyruğuymuş gibi duyulur.

IV. Bölüm

MUAMMANIN MEYDAN OKUMASI

Apollon kehanet aracılığıyla insana ölçülü olmayı buyurur, oysa kendisi ölçüsüzdür, onu kendini denetlemeye teşvik eder, ama kendisi kontrolsüz bir "pathos"la ortaya çıkar: tanrı bu biçimde insana meydan okur, onu kışkırtır ve neredeyse kendisine karşı gelmeye zorlar. Böyle bir çok-anlamlılık kehanetin sözüne damgasını vurur ve onu muamma kılar. Karşılığın korkutucu muğlaklığı, insani dünya ile tanrısal olan arasındaki büyük farkı anıştırır. Ayrıca, Hindu metinleri olan *Upanişadlar*'da şöyle der: "Çünkü tanrılar muammayı severler, görünür olan onlarla uyuşmaz." Yunan dinsel geleneğinin, Apollon'un insani dünyadaki düşmanca eylemine acımasızlık ve korkunçluk niteliği atfettiği daha önce belirtilmişti. Apollon'un sözünün bilmecemsi yanı bu çerçevede yerini alır. Yunanlılar için bir muammanın formülasyonu düşmanca bir dehşet taşır. Aiskhylos, *Prometheus*'ta dolaylı olarak anlatır bunu: "Bilmek istediklerini muammalarla örmeden, dostlar arasında konuşur gibi açık seçik söyleyeceğim sana."

Öte yandan, muamma, arkaik Yunan uygarlığında büyük bir değere ve her şeyden önce bilgeliğin kökenleriyle bağlantılı olarak doğrudan doğruya Apolloncu çevrenden kaçan özerk bir öneme sahiptir. Kuşkusuz, kehanet ile muamma arasındaki bağ, *Timaios*'tan alıntılanan metnin

sonunda vurgulandığı gibi temel önemdedir ve bu, Platoncu *Şölen*'de de doğrulanır: "Bütün ömürlerini birlikte geçirenler (...) birbirlerinden ne istediklerini bile bilmezler. İkisi de duyumsal zevklerin temasının söz konusu olduğuna inanmak istemez... İkisinin de ruhu bambaşka bir şeyi arzular, ama bunu açıklayacak durumda değildir; ne istediği hakkında (...) bir kehanete sahiptir ve muammalarla konuşur." Ancak, çok eski çağlardan bu yana muamma kehanetten uzaklaşmaya başlamıştır. Bunun en ünlü örneği, Thebai Sfenksi'nin gizemli söylenidir. Burada da muamma bir tanrının acımasızlığından, onun insanlara karşı düşmanlığından doğar. İnsani yaşamla örülmüş vahşiliği simgeleyen melez canavar Sfenks'i Thebai'ye gönderenin Hera mı, yoksa Apollon mu olduğu belli değildir. Sfenks, insanın üç çağı üzerine bir bilmece sorarak, Thebaililer'e tanrının ölümcül meydan okumasını sunar. Sadece muammayı çözebilen kişi kendisini ve kentini kurtarabilecektir: bu üstün mücadeleyi veren kişi için başvurulacak en son şeydir bilgi. Belirleyici olan silah bilgeliktir. Ölüm kalım savaşı verilir; muammayı çözemeyen Sfenks tarafından parçalanacak ya da boğulacak, çözense –sadece Oidipus onu yener– Sfenks'i uçuruma yollayacaktır. Bu söylenin kanıtı ve aynı zamanda "muamma" sözcüğünün geçtiği en eski metin Pindaros'un bir fragmanıdır: "Bakirenin yırtıcı ağzından dökülen muamma." Muamma ile acımasızlık arasındaki bağlantı burada hemen dikkat çeker ve hiç de *Prometheus*'ta anımsatıldığı gibi açık seçik değildir.

Muamma, arkaik çağda, içinden geldiği tanrısal çevrenden daha da kopuk biçimde ortaya çıkar ve insanın bilgelik

mücadelesinin nesnesi olmaya daha fazla yatkındır. Coğrafyacı Strabon, İÖ sekizinci ve yedinci yüzyıllara kadar uzanan eski bir kaynakta, Ephesos'tan ve Kolophon'dan sonra Klaros kehanet merkezine atfen, bilginler arasındaki efsanevi bir yarışmadan söz eder. "Amphiaraos'un (Amphilokhos ile birlikte) kâhin oğlu Kalkhas, Troya Savaşı'ndan dönerken buraya ayak basar, Klaros yakınlarında, kendisinden üstün bir kâhin olan (Teiresias'ın kızı) Manto'nun oğlu Mopsos ile karşılaşır ve acıyla can verir. Hesiodos, Kalkhas'ın Mopsos'a şu soruyu sorduğuna yer vererek söyleni açıklar: 'Bu kadar küçük olmasına karşın, şu incir ağacının ne çok meyvesi var, bunların sayısını bana söyleyebilir misin?' Mopsos karşılık verir: 'Sayısı on bin, ölçüsü orta, ama bu incirlerin biri bile çok ve ölçüye gelmez.' Böyle der ve onun verdiği ölçü doğru bulunur ve Kalkhas'ı ölümün uykusu sarar." Strabon bu öykünün başka değişkelerini de anlatır; bunların arasında, muammanın daha farklı bir sunumuyla, bir yedinci yüzyıl bilgini olan Pherekydes'inki de vardır; kayıp bir tragedyada Sophokles'in tanıklığına başvurulur, yine Kalkhas'ın gaipten verdiği bir habere göre, kendinden üstün bir kâhine rasgeldiğinde ölmeye yazgılıdır Kalkhas.

Bilgelik için iki kâhinin mücadele etmesi olgusu, insani çevrende meydana gelse de, muammanın dinsel kaynağını çağrıştırır. Bir başka unsur, yani bu muammaların içeriklerinin ve biçimlerinin önemsizliği ile trajik sonuçları arasındaki zıtlık da benzeri bir bakışı akla getirir. Aynı biçimde, Sfenks'in muamması ile çözümünün apaçıklığı arasında da bir zıtlık vardır. Geleneğin bu karşıt unsurları, insani çevrene altüst edici, açıklanamaz, akıldışı, trajik biçimde saçma

bir müdahalenin olduğunu, tanrısal bir buyruğun araya girdiğini kanıtlar.

O arkaik çağda muammanın değeri ve önemi geniş ölçekte belgelendirilmiş olabilir; hatta İÖ yedinci ve altıncı yüzyıl gibi daha yakın bir tarihte bile muammanın çelişkili formülasyonları yayılır ve olay bu çevrenin bütünüyle insanileştirilmesiyle örtüşür. Böylece ta Homerosçu şiirlerden, Hesiodos'tan, hatta Yedi Bilgeler çağından –Kleobulus'un, daha çok da kızı Kleobuline'nin ünü muammaları derlemelerinden ileri gelir–, Theognides'in ve Simonides'in lirik şiirlerinden bu yana muammaların formülasyonları bulunmaktadır.

Çok daha sonraları, beşinci ve dördüncü yüzyıllarda, bütün bunlar yavaş yavaş kaybolur. Muammayı düşüncesinin merkezine oturtan Herakleitos'tan sonra, bilginler, muammanın kendisindense sonuçlarıyla daha çok ilgilenirler. Hatta bu amaçla dinsel bir arka plan olarak tragedyaya ve komedyaya sık sık göndermede bulunurlar. Platon'da bile, neredeyse arkaik bir yankı gibi, bu görüngünün daha geniş bir yeniden üretimini belgeleyen izler bulunur. *Kharmides*'te, muammanın, "düşüncenin nesnesi, sözün sesletiminin belli bir anlamı olmadığı" zaman anlaşıldığından söz edilir. O halde, belli bir deneyimin açıklanamaz bir sonuca vardığı gizemli bir durum varsayılır, bu durumda muamma, tanrısal, gizli ve dile gelmez bir içselliğe sahip olan sözün ortaya çıkışıdır. Söz, söyleyen kişinin niyetine bağlı olarak ayrışık ve mecburen muğlaktır. *Phaidon*'un bir başka yerinde, muamma, gizemli çevrene ve gizemciliğe bağlanır. "Bizim için gizemleri ortaya koyan insanların işe yaramaz olmadıkları ama

gerçekte uzun zamandır kendilerini muammalarla ifade ettikleri doğrudur, gizemlere katılmayanların ve üyeliğe kabul edilmeyenlerin Hades'e gidip çamurda sürünecekleri, oysa kendilerini arındıranların ve gizemlere girmiş olanların da tanrılarla birlikte yaşayacakları söylenegelmektedir. Aslında, gizemleri ortaya koyanların söyledikleri gibi, 'thyrsos* taşıyanların sayısı çoktur, ama bunların çok azı Dionysos tarafından zapt edilir'..." Orpheusçu bir havası olan bu son alıntı kendi başına bile bir muammanın anlatımına benzer. Platon'un bu metinlerinde, muammanın Apollon'dan ziyade Dionysosçu çevrene yakınlığı dikkat çekicidir. O halde, Nietzsche'nin yorumuna göre, onlarda estetik ve metafizik iki itkinin çarpışmasını görmek yerine, daha önceki düşüncelerin ışığında Apollon ile Dionysos'un temelde birbirine yakın iki tanrı olarak görüldüğü anımsanacaktır.

Platon'un bir başka metninde, *Sokrates'in Savunması*'nda, Meletos'un Sokrates'e yönelttiği suçlamanın muamma biçiminde olduğu belirtilerek, muammanın trajik ve kötücül yanları belirtilir. "Meletos, ortaya bir muamma atarak, beni sınamak ister gibi görünüyor: 'Ey bilginler, Sokrates kendi kendimle çeliştiğimin, onunla dalga geçtiğimin farkına varacak mı? Ya da onu ve onu dinleyen diğerlerini kandırmayı başarabilecek miyim?' Bana kalırsa, o, suçlamasında kendi kendisiyle çelişiyor, şöyle ki: 'Sokrates, tanrılara inanmadığı için değil, onlara inandığı için suçludur.' Ve bu da alay etmektir." Sokrates'in, Meletos'un suçlamasına verdiği bu muammalı karşılıkta, insani muammanın, daha önce

* Eski Yunan söyleninde Dionysos'un ve Bakkhaların taşıdıkları asa. (ç.n.)

söylendiği gibi, gelişmiş düzeyinin bir özelliği olan çelişkili biçimini fark etmek ilgi çekicidir. Çelişki, aldatıcı biçimde, bir içeriği, muammanın çözümünü, yani Sokrates'in suçunu akla getiriyor. Yargıçlar, çelişkinin içerikten yoksun, boş bir çelişki olduğunu, kendi kendisiyle çelişenin bizzat Meletos olduğunu anlayacakları yerde, muammayı böyle yorumlayarak Sokrates'i mahkûm ettikleri için aldatmaca Meletos'u başarıya ulaştırdı. Muammanın tuzağına düşen mahvolmaya yazgılıdır. Platon'un *Phaidon*'unda, Sokrates'in ölmeden önce söylediği muammada olduğu gibi: "Asklepios'a bir horoz borcumuz var, borcu öde, göz ardı etme." Bu sözleri yorumlamak için onlarca şey yazıldı, ama belki de bunların gizli kapaklı anlamını keşfetmekten çok daha önemli olan, dinsel ve görkemli bütünün antik Yunanlıların gözünde sık sık muğlak sözlerle ortaya çıkmış olmasıdır.

Genç Platon'un farkına vardığı bu durum, İÖ dördüncü yüzyıla gelindiğinde bütün bütün zayıflar. Muamma, davetler sırasında söylenen toplumsal bir oyun haline gelir ya da anlağın terbiye edilmesi amacıyla gençler arasında kullanılır. Ancak, Aristoteles muammanın önemini gelenekte izleyerek, *Retorik*'te ve *Poetika*'da ondan ciddi yarışmalar olarak söz eder. Onun tanımlaması, dinsel ve bilginliğe dayanan her tür arka plandan uzak olsa da, ilgi çekicidir: "Muamma kavramı olanaksız şeylerle ilişkilendirerek gerçekleri söylemektir." Aristoteles için olanaksız şeyleri ilişkilendirmek bir çelişkiyi dile getirmek olduğuna göre, onun tanımlamasından hareketle, muamma, normalde bir şey ifade edecek yerde, gerçeği belirten bir çelişkidir. Böyle olduğu için, diye sürdürür Aristoteles, onların düz anlamlarını ilişkilendirmek

mümkün olmaz, metaforu araya koymak gerekir. O halde, metaforun kullanılması, bilgeliğin kökenine bağlı olmak zorundadır. Görüldüğü gibi, muammanın temel "pathos"unun içinin boşaltılması Aristoteles'le tamamlanmış olur.

Her şeye karşın, muammanın belirleyici özelliğinin onun çelişkisel formülasyonu olduğunu belirtmekte fayda var. Arkaik çağa dönelim. Muammanın insani çevrene girmesi ve onun tanrıdan gelişinin zayıflamasıyla, çelişkili formülasyonunun daha da doğrulandığı söylenmişti. Bu iki görüngü arasında bir bağ var mıdır? Bu sorunu incelemeden önce, bilginlerin doğuşuyla örtüşen muammanın bu insanileşmesinin nasıl temsil edildiğini görmek gerek. Önce, tanrı bir kehanet esinler, "peygamber" de, Platon'a göre söylersek, tanrısal sözün basit bir yorumlayıcısıdır ve bütünüyle dinsel çevrene aittir. Daha sonra, tanrı, Sfenks aracılığıyla ölümcül bir muamma buyurur, tek tek her insan, yaşamı karşılığında bunu çözmek zorundadır. Nihayet, iki kâhin aralarında bir muamma için çarpışırlar: Mopsos ile Kalkhas. Burada, artık tanrı yoktur, sadece dinsel arka plan varlığını sürdürür, ancak yeni bir unsur, bir ölüm kalım savaşı olan tartışmacılık araya girer. Dinsel arka planda tartışmacılığın öne çıktığı olayda, iki insan bilgi için çarpışır: bunlar artık kâhin değil, bilgindir ya da, daha doğrusu, bilgin unvanını elde etmek için mücadele ederler.

V. Bölüm

GİZLİ OLANIN "PATHOS"U

Pek çok kaynak tarafından doğrulanmış çok eski bir söylence, bilgelik ile muamma arasındaki bağın temel bir belgesidir. Aristoteles'in izleyen fragmanına dahil edilmiş, Homeros'un yaşam öyküsüne dair bir kaynak söz konusu burada: "...Homeros öz ana-babasını ve memleketini sormak için kâhine danışmış, tanrı şöyle karşılık vermiş: 'Annenin memleketi İo Adası, seni dünyaya getirirken can verdi o, ama sen gençlerin muammasına dikkat et.' Homeros çok geçmeden (...) İo Adası'na varmış. Burada bir kayanın üzerine oturmuş, kıyıya yaklaşmakta olan balıkçıları görmüş ve onlara bir şey tutup tutmadıklarını sormuş. Onlar da hiçbir şey tutamadıkları gibi üstüne bir de bitlendikleri için yakaladıkları bitleri öldürüp attıklarını, yakalayamadıklarını da üzerlerinde getirdikleri olgusunu bir muammayla anıştırarak şöyle demişler: 'Aldıklarımızı bıraktık, almadıklarımızı da getirdik.' Homeros muammayı çözememiş ve ümitsizliğe kapılarak oracıkta can vermiş."

Bu öyküde ilgimizi çeken şey, muammanın içeriğinin değersizliği ile çözülememesinden kaynaklanan trajik olay arasındaki zıtlıktır. Balıkçılar, muammalı sözleri ne olursa olsun, bir insanı altüst edemeselerdi, kuşkusuz, o kişi de, gizli anlamı yakalayamadığı için "ümitsizliğe kapılarak" ölmezdi. Ancak, muamma, bilgin için ölümcül bir meydan

okumadır. Anlağıyla üstün gelen kişi, anlağa ilişkin şeylerde yenilmez olduğunu göstermek zorundadır. Bu çerçevede, her tür dinsel arka planın yıkıldığı açıktır. Muamma her zaman aşırı bir tehlikedir, ama onun alanı sadece insani tartışmacılıktır. Homeros'un durumunda da muammanın dile getirilişi açıkça çelişkilidir, yani daha kesin bir ifade kullanmak için çelişkili saptamaların iki çifti "aldık-almadık" ve "bıraktık-getirdik" tersine ilişkilendirilmiştir; mantıklı ve tersine bir anlatım şöyle olurdu: "Aldıklarımızı getiriyoruz, almadıklarımızı da bıraktık." Aristotelesçi tanımı anımsayalım: muamma, aslında, gerçek bir nesneyi anlatan akılcı bir olanaksızlığın formülasyonudur. Akla hâkim olan bilginin bu düğümü çözmesi gerekir. Bu nedenle, muamma, bilgeliğin tartışmacılığına girdiğinde, çelişkili bir biçim edinmek zorundadır.

Homeros'un ölümüne ilişkin öykü, Herakleitos'un en muğlak fragmanlarından birini yorumlamamıza yardımcı olabilir. Burada, bir bilginin kurbanı olduğu muammayı anıştıran başka bir bilgin vardır. Herakleitos şöyle der: "İnsanlar, görünür şeylerin bilgisi düşünüldüğünde, bütün Yunanlıların en bilgesi olan Homeros gibi aldatılırlar. Bitlerini ayıklayan bazı gençler şöyle diyerek onu kandırmışlardır: 'Gördüklerimizi ve aldıklarımızı bıraktık, görmediklerimizi ve almadıklarımızı da getiriyoruz'." Herakleitos, burada, öykünün Homeros'a ilişkin bölümü konusunda sessiz kalıyor, çünkü muhtemelen iyi bilinen bir gelenek söz konusu; aynı biçimde, Homeros'un muamma karşısında ölümüne yol açan başarısızlığı da sessizlikle geçiştirilmektedir. Fragmanda, Homeros'a karşı bir küçümseme sezilir: zekâsına meydan okunduğunda bozguna uğrayan bilgin artık bilgin değildir.

Muammanın "aldatma"ya yönelik niteliği de dikkate değer. Herakleitos, Homeros'un acıklı sonunu değil, kendini beğenmiş bir bilginin aldatılabilmesi olgusunu vurgular. Öncelikle, muammanın kötücül yanını doğrulayan, ikinci olarak da, Herakleitos'un aldatılmaya izin vermeyen bir kişi olarak bilginin örtük bir tanımını yapan antik tanıklığı var burada.

Ancak, bu fragmanda, geleneğin en ünlü muammasına bir anıştırmadan fazlası var. Bizzat Herakleitos muammanın alanını tartışmacılık olarak kabul eder ve kendi sözleriyle insanların anlayış kapasitesine yeni bir meydan okuma sunar. Homerosçu muammayı destekleyerek muamma üzerine bir muamma sorar Herakleitos; bitlerle ilgili olmayan, daha derin, daha kesin, balıkçıların formülasyonunu anıştırabilen başka bir çözüm, bir başka anahtar gerektirir bu muamma. Antik bilginlerin bizimle oynadıkları bir oyundur bu. Herakleitos kendisinden bilgin unvanını alacak birilerinin muammayı çözmesini beklemektedir hâlâ. Bu soruna yaklaşırken, Herakleitos'un amaçlarını anlamaya çalışırken bu denli kendini beğenmiş değiliz, ama el yordamıyla ilerleyebiliriz. Her şeyden önce, "görünür şeylerin bilgisine" ve "gördüklerimize ve aldıklarımıza ilişkin" iki ifade arasında bir bağ kurabiliriz: Homeros, neyin söz konusu olduğunu bilmeden, görünür ve alınır şeylerle, yani bitlerle ilgili olarak aldatılmışsa, insanlar da aynı biçimde neyin söz konusu olduğunu bilmeden, görünür şeylerin bilgisine bağlı olarak aldatılır, örneğin, öyle olmadıkları halde onları gerçek zannederler. O halde, muammanın ilk bölümü, Herakleitosçu göndermenin tümel açılımı şöyle olabilirdi: "Aldığımız görünür şeyleri bıraktık." Böyle bir ifade ne anlama gelebilir? Herakleitos'un, dünya-

nın algılanabilir nesnelerinin her türlü dışsal gerçekliğini yadsıyan metinlerini akılda tutmak gerekir. "Görünür şeyler"den söz edildiğinde bunlar söz konusu edilmekte gibidir. Fragmanları anımsayalım: "Güneş bir insan ayağı kadardır." Burada her tür nesnel gerçekliğin bir reddi, benzer nesnelerin basitçe duyumsal bir görünüşe indirgendiğini düşünmek kaçınılmaz gibidir. Dahası, "ölüm uyandığını gördüğümüz her şeydir." Bu durumda, "algıladığımız/aldığımız görünür şeyler", etrafımızı saran dünyanın bir dizi duyumdan başka bir şey olmayan yanıltıcı gerçekliğini barındıran, onların basit duyumsal anlayışı anlamına gelebilir. O halde, neden, algıladığımız/aldığımız görünür şeyleri bırakıyoruz? Herakleitos, belki de, görünür, maddi şeylerin bizi tuzağa düşürdüğünü, bizim dışımızda, gerçek, yaşayan şeyler oldukları yanılsamasını yarattıklarını, özellikle de onları neden sürekliymişler gibi hayal ettiğimizi anlatmak istemiş olabilir. O, duyumları eleştiriyor değildir, hatta görme ve duyma yetisini över, ama duyumsal anlayışın bizim dışımızda yaşayan, sabit bir şeye dönüştürülmesini lanetler. Biz, duyumların deneyimini bir an kavrar, sonra bırakırız, eğer onları sabitlemek, tutmak istersek, onların sahtesini yaparız. Herakleitosçu oluş öğretisi varsayımına dayanarak, yorumlanan fragmanların geleneksel olarak anlamı budur. Herakleitos, oluşun varlıktan daha gerçek olduğuna inanmaz, onun yerine, basitçe, her "fikir bir kutsal hastalıktır*" diye düşünür, daha doğrusu, daimi nesnelerin bir dünyasındaki duyum-

* Eski çağlardan bu yana kutsal hastalık olarak nitelenen sara söz konusudur burada. (ç.n.)

sal izlenimlerin her türlü düzenlemesinin yanıltıcı olduğuna inanır. Bu nedenle, şöyle der örneğin: "Aynı nehre iki kez girilemez." Bizim dışımızda herhangi bir nehir yoktur, içimizde geçici bir duyum vardır sadece; öncekine benzer bir duyumu yarattıkça biz buna aynı nehir deriz; ama her seferinde, anlık bir duyumdan başka –bunun da herhangi bir nesnel karşılığı yoktur– elle tutulur bir şey yoktur. Özellikle böyle duyumlar, benzer olsa bile daimi değildir; eğer onların herhangi birine nehir demek isteseydik bu mümkündür, ama her seferinde yeni bir nehir söz konusu olacaktır.

Şimdi Homerosçu muamma üzerine fragmana dönelim. Eğer buraya kadar söylenenler, muammanın ilk bölümünü açıklayabiliyorsa, ikinci bölümü, Homerosçu öykününkine paralel bir karşıtlığı uygulamaya koyarak, Herakleitosçu bir formülasyonda anlaşılacaktır: "Görmediğimiz ve almadığımız gizli şeyleri getiriyoruz." Bu ikinci bölümün çözümü nasıl olabilir? Herakleitosçu düşüncenin iki önemli temasını anımsatarak bu ifadeyi açıklama girişiminde bulunabiliriz. Bunların ilki, gizli olanın "pathos"u, yani dünyanın asıl temelini örtük bir şey olarak düşünme eğilimidir. Herakleitos'un kehanet kavramı da böyledir: "Zeus'un adıyla anılmak isteyen ve istemeyen birlik, biricik bilgelik." Zeus'un adı, üstün tanrının insani aktarımı, sembolü olarak kabul edilebilir, ama yeterli bir aktarım olarak kabul edilemez, çünkü üstün tanrı, tam da erişilemez, gizli bir şeydir. Daha açık söylemek gerekirse, diğer iki fragman, gizli olanın üstünlüğünü anlatır: "İlksel doğa gizlenmeyi sever" ve "gizli uyum görünür uyumdan güçlüdür". İkinci tema, gizemli bir biçimde, dışsal dünyanın aldatıcı maddeselliğine karşı, içselliğin üstünlüğü-

nü savunur. Hatta, Herakleitos, pek çok fragmanda, dünyanın üstün başlangıcı olarak ruhu ileri sürmüş, Aristoteles de bu yorumu doğrulamıştır. Şu ünlü fragmanın çağrışımları gibi: "Kendi kendimi soruşturdum." Herakleitos açıkça şöyle der: "Ruhun sınırlarını dolaşarak bulamadım, her yolu aştımsa da. Onun anlatımı bu denli derin." Dahası: "Ruh kendi kendini büyüten bir anlatıma aittir." Sözü edilen iki tema, üzerinde ruhun durduğu gizliye giden yoldaki uçurumun perspektifini tek bir bakışla birleştirir, bütünler. Eğer şimdi bunu Homerosçu muammanın iki parçasına uygularsak, önümüzde bir çözüm olasılığı açılır gibi olur. Ruh, gizli olan, birlik, bilgelik; bunları göremesek de, algılayamasak da içimizde taşırız. Sadece gizli içsellik kalıcıdır, ama bu görünürde "kendi kendini büyütür".

Buraya kadar söylenenler, bu arkaik Yunan çağında muammanın önemini ve onun bilgelik çevreniyle mahrem ilişkisini doğrular ve bu bilginler arasında en zor ve en anlaşılmaz olanlardan birine göre, bazı varsayımlara açıklık getirmemize, bazı düşüncelere ulaşmamıza olanak tanır. Tek bir metni derinlemesine inceleyerek, birbirinden kopuk, birbirine karşıt gibi görünen Herakleitosçu önermeleri birleştirmenin nasıl olanaklı olduğunu gördük. Herakleitos'un bu temel konularından bir başkası muamma perspektifi altına taşınabilir, öyle ki, sonunda, Herakleitos'un bilgeliğinin, akıl almaz tanrısal doğayı anıştıran bir muammalar örgüsü olduğu varsayımına ulaşılabilir. Burada karşıtların birliği teması söz konusudur. Birliğin, tanrının, gizlinin ve bilgeliğin dünyanın temel aktarımları olduğu daha önce söylenmişti. Böyle bir temel aşkındır. Herakleitos şöyle der: "Aralarında ko-

nuşmalarını dinlediklerimin de bulunduğu hiç kimse, bilgeliğin bütün şeylerden ayrı olduğunun farkına varma noktasına gelemedi." O halde, kozmik kavrama yayılmış olan muamma, tanrının, gizli olanın anlatımıdır. Dünyanın bütün çok-türlülüğü, aldatıcı maddeselliği, muammaların bir düğümü, tanrının bir görünüşüdür, muammaların bir düğümü de bilginlerin sözleri, gizlinin işareti olan duyumsal görünüşlerdir. Ancak, muammanın çelişkili biçimde ifade edildiği de söylendi. Herakleitos, fragmanlarının büyük bölümünde, karşısav formülasyonunu kullanmakla kalmaz, aynı zamanda etrafımızı saran dünyanın, karşıtlıkların –aldatıcı– örgüsünden başka bir şey olmadığını da öne sürer. Her karşıt çift bir muammadır, bunun da çözümü, arkasında tanrının durduğu birliktir. Herakleitos aslında şöyle der: "Tanrı, gün gecedir, kış yazdır, savaş barıştır, tokluk açlıktır."

VI. Bölüm

GİZEMCİLİK VE DİYALEKTİK

Eğer Yunan bilgeliğinin kökeni "mani"de, Pythiacı kendinden geçişte, gizemli ve gizemci bir deneyimde bulunuyorsa, o halde, bu dinsel arka plandan soyut, akılcı ve gidimli bir düşünceye geçiş nasıl açıklanabilir? Ayrıca, bu bilginler çağının gelişmiş aşamasında, düzenlenmiş, söze dökülmüş bir akıl, basit olmayan bir mantık, önemli düzeyde bir kuramsal gelişme buluruz. Bütün bunları olanaklı kılan da diyalektik olmuştur. Bu terimle, kuşkusuz, biz modernlerin anladığı şey kastedilmemektedir. Diyalektik, burada, ilk ve sözcük anlamında, yani yazınsal bir keşifle ortaya çıkmayan ama iki ya da daha çok canlı insan arasında geçen gerçek bir tartışma ve tartışma sanatı anlamında kullanılmıştır. Diyalektik, bu bağlamda, Yunan kültürünün en dikkate değer, en özgün görüngülerinden biridir. Onun bu bütüncül gelişmesi Aristoteles'le tamamlanır; aslına bakılırsa, Aristoteles, gençlik yapıtı *Topika*'da, bu temel üzerine, diyalektiği dizgesel biçimde ele almaya yönelik doğru bir tartışmanın normlarını ve genel ilkelerini belirleyerek, bütün bu malzemeyi düzenleyip sınıflandırarak, diyalektik tümdengelimin genel bir kuramına hayat vererek, geriye dönük olarak bu sanatla ortaya konan bütün malzemeyi, izlenen bütün yolları, bütün biçimleri, kuralları, ustalıkları, uslamlamaları ve sofistlerin hünerlerini ele alır.

Ancak, eğer bu bir sonuç ve geriye dönük bakışsa, diyalektiğin zirvesi ve kökeni nedir? Platon'un, Gorgias'ın ve Zenon'un diyalektik uslamlamalarını karşılaştırdığımız zaman, bunları şaşmaz mantığın ve tartışmacı mükemmeliyetin kriteriyle tartmaya çalışırken, baskın düşüncenin aksine, Zenon'un Platon'a üstünlüğünü ileri sürecek sebepler yok değildir. Diyalektiğin zirvesi sorununu bir kenara bırakırsak, kökeni nerede araştırılabilir? Genç Aristoteles diyalektiği keşfedenin Zenon olduğunu savunur. Yine de, hocası Parmenides'in fragmanları ile Zenon üzerine tanıklıkları karşılaştırdığımızda, ilkinin de daha soyut kavramların, daha tümel kategorilerin diyalektiğine aynı biçimde hâkim olduğunu kabul etmek kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu hatırı sayılır kuramsal bilgi dağarcığının keşfi, çelişik olmamanın ve üçüncü aşamanın sözde Aristotelesçi ilkelerinin kullanılması, felsefi dile hep bağlı kalacak olan, sadece varlığın ve yokluğun değil, zorunluluğun ve olasılığın sınıflandırılması Parmenides'e de atfedilebilir belki de. Yine Parmenides'ten daha geriye uzanan, sözü edilen arkaik Yunan çağında onu köken sayan, diyalektik bir geleneği düşünmek daha doğal olacaktır.

Diyalektik, tartışmacılığın toprağından doğar. Dinsel arka plan yitirildiği ve bilişsel itki tanrı tarafından meydan okunarak harekete geçirilmek zorunda olmadığı zaman, insanlar arasında bilgi üzerine yapılan yarışma onların kâhin olmalarını gerektirmediğinde, insani tartışmacılık ortaya çıkar. Herhangi bir bilişsel içerik üzerine, bir kişi bir diğerine meydan okuyarak onun karşılık vermesini isteyebilir. Bu karşılık üzerine tartışırlarken, aralarından birinin daha sağlam bir bilgiye sahip olduğu görülecektir. Aristotelesçi *Topika*'ya

dayanarak, çok farklı biçimde gelişebilmesine karşın, bir tartışmanın gidişine dair genel bir çerçeve inşa edilebilir. Soran kişi ardışık bir soru sorar, yani bir çelişikliğin iki yönünü ortaya koyar. Karşılık veren kişi ise bu iki uçtan birini savunur, yani, verdiği yanıtla bir seçim yapar, onun doğru olduğunu ileri sürer. Bu ilk yanıt, tartışmanın savıdır; soran kişi, savla çelişen önermeyi serimlemek ve kanıtlamak zorundadır. Savla çelişen önermenin doğruluğunu kanıtlayarak, savın yanlışlığını gösterdiği, yani rakibinin ilk yanıttaki önermesini çürüttüğü için yengiye ulaşır. O halde, yenmek için kanıtın geliştirilmesi gerekir; bu, soran kişi tarafından tek yanlı olarak ortaya konmak yerine, uzun ve karmaşık bir dizi soruyla dillendirilir, verilen yanıtlar da kanıtın tek tek halkalarını oluşturur. Bu yanıtların arasındaki bağla tümdengelimin süreğen ipi sarılmak zorundadır; yani kendi sonucu olarak sava karşıt olan önermeyi onun terimleriyle elde eder. Karşılık verenin, kanıta giden bağın kendi yanıtlarıyla kurulduğunu fark etmesi zorunlu değildir. Hatta, soran kişi kendi uslamlamasındaki düzenlemenin anlaşılmasını engellemeye çalışır. Bundan dolayı, ardışık sorular uslamlamanın çizgisini izlemez ve zaman zaman rastlantısal ve geçici kanıtlarla kesintiye uğrar. Soran kişinin her önermesine her seferinde tek bir yanıtın verilmesi önemlidir. En sonunda, bütün yanıtlar, karşılık veren kişinin önermeleri olacaktır. Eğer yanıtların arasındaki bağ, savı, yani karşılık veren kişinin ilk yanıtını çürütürse, karşılık veren kişi, uslamlamanın çeşitli aşamalarından geçerek kendi verdiği ilk yanıtı çürüten kişi olacaktır. Diyalektikte kazananın kim olduğuna karar verecek yargıçlar yoktur. Karşılık veren

kişi ilk başta savı doğruladığı, sonra da onu çürüttüğü için, soran kişinin yengisi de aynı tartışmadan doğacaktır. Savın çürütülmesini engellemeyi başardığında, yengi karşılık veren kişinin olur.

Bu tartışma pratiği, genel olarak aklın, mantık disiplininin ve her gidimli inceliğin beşiğidir. Aslına bakılırsa, belli bir önermeyi kanıtlamak, diye öğretir bize Aristoteles, bir ara yol bulmak demektir, yani önermenin iki ucundan herhangi birini, aralarındaki bağlantıları aynı önermeden çıkarabilmenin, daha doğrusu bunu gösterebilmenin olanaklı olduğu bir yolla birleştirebilen bir kavram, bir tümellik bulabilmektir. Böyle bir ara yol, kanıtlanacak önermenin konusu için fazla soyut olduğu için ara yolların araştırılması olarak tartışma, verili önermeyi destekleyen ara yol sırası geldiğinde kanıtlanmak zorunda olduğundan, hep daha soyut tümelliklerin bir araştırması olacaktır. Diyalektik, böylece, insan tarafından düşünülen geçici soyutlamaları sınıflandırmaya olanak tanıyan türden bir disiplin oldu. Aristotelesçi ünlü sınıflandırma tablosu diyalektiğin bir meyvesidir, ancak bu tür bir sınıflandırma Aristoteles'ten çok daha önceki diyalektik çevrende belgelenebilir ve canlıdır. Aynı şey, savın formülasyonunu ve onun çürütülmesini düzenleyen üçüncü aşama ilkesinden başlayarak, bir tartışmanın doğru biçimde gelişmesini sağlayan biçimsel ilkeler için ve, dahası, Aristotelesçi tasımı doğuracak uygulama ve çalışma araçları ile ona eşlik eden tümdengelim normları ve çeşitli terimler arasındaki karşılıklı ilişkiler için de geçerlidir.

O halde, kehanetin ve muammanın dinsel arka planından diyalektiğin ilk çağına kadar uzanan muğlak geçiş soru-

nuna bir açıklama getirebiliriz artık. Şimdiye kadar söylenenlerden iki görüngü arasında bir ortak nokta, yani bilgiye ve bilgeliğe ilişkin bir tartışmacılık çevreni ortaya çıkmaktadır. Aslına bakılırsa, muamma insanileşerek tartışmacı bir nitelik kazanır, öte yandan, diyalektik de tartışmacılıktan doğar. Ancak, bu iki görüngünün araştırılmasını derinleştirerek, daha eski tanıklıkları inceleyip iki durumda da kullanılan terminolojiyi karşılaştırarak, aralarında sürekli bir bağ, iç içe geçmiş bir ilişki olduğunu öne sürebiliriz. Bu bakış açısından, muamma, diyalektiğin kaynağı, esrarengiz temeli olarak ortaya çıkar. Kullanılan terminoloji belirleyici bir öneme sahiptir burada. Kaynaklar muammayı "próblema" sözcüğüyle tanımlar, ne ki, bu, yolu kapatan şey, engel anlamına gelmektedir. Aslında, muamma, tanrının insanın karşısına çıkardığı bir sınama, bir meydan okumadır. Ancak, aynı "próblema" terimi, diyalektik dilde önemini ve varlığını sürdürür, hatta Aristoteles'in *Topika*'sında, tartışmayı başlatan diyalektik soruyu belirleyerek "bir araştırmanın ortaya konması" anlamına gelir. Ayrıca, terimin bir özdeşliği söz konusu değildir sadece: muamma, insani çevrende tanrının düşmanca etkinliğinin zor kullanması, onun meydan okumasıdır, ama aynı biçimde soran kişinin ilk sorusu, diyalektik meydan okumanın açılışı ve müsabakaya bir davettir. Muammanın formülasyonunun durumların büyük bölümünde çelişkili olduğu da pek çok kez söylendi, diyalektik sorunun formülasyonu da aynı biçimde bir çelişikliğin iki ucunu çelişkili biçimde ortaya koyabilir. Bu son biçimsel özdeşlik doğrudan doğruya (Herakleitos'un Homerosçu muamması anımsandığında) şaşkınlık vericidir ve neredeyse

muamma ile diyalektik arasında yakın bir benzerlik olduğunu düşündürür.

Diğer pek çok terimin kullanılması da bu savı destekler. Beşinci yüzyılda "bir muamma ortaya koymak" anlamına gelen "probàllein" fiili, Platon tarafından (*Kharmides*'in bir bölümünde "muamma" terimine açıkça bağlıdır ve "bir muamma atıyordu ortaya" denir) pek çok kez muammaya ilişkin anlamında ve, iki çevren arasındaki temelin birliğini kanıtlayarak, diyalektik anlamında kullanılır: kimi zaman "bir muamma ortaya atmak", kimi zaman da "diyalektik bir soru sormak" anlamına gelir. "Sorgulama", "aporia*", "araştırma" ve "yanıtı belirsiz soru" terimlerinin o zamanlar diyalektik anlamında ve muammaya ilişkin anlamında nasıl kullanıldıklarını da anımsayalım.

O halde, gizemcilik ve akılcılık, antik Yunan'da birbiriyle uyuşmaz değildir, daha çok, temel bir görüngünün ardışık iki aşaması olarak anlaşılmak zorundadır. Yunan dünyasının bakışı söylene yöneldiğinde diyalektik işin içine girer. Muammanın sarp arka planı, tanrının insana karşı acımasızlığı hafifletilerek, insani tartışmacılıkla yer değiştirir. Diyalektik soruya yanıt veren kişi trajik bir kayboluşta bulmuyor artık kendini. Yenilmiş olsa da, Homeros'un başına geldiği gibi, ölmeyecek artık. "Próblema"ya verdiği karşılık, iyi ya da kötü bir yazgı biçmeyecek ona. Karşılık veren kişi, o an için doğru kabul edilen bir çıkar yol öne sürerek kendi savıyla ardışıklığı çözecektir. Muammayı çözmesi gereken kişi

* *Aporia:* (Yun.) İnsanın anlamakta ya da açıklamakta güçlük çektiği bir sorunda çözüme ulaşmanın olanaksızlığı, çözümlenemezlik, çıkmaz. (ç.n.)

ya susar ve yenilirdi ya da yanılır ve tanrı ya da kâhin tarafından cezalandırılırdı. Oysa, tartışmada karşılık veren kişi kendi düşüncesini savunabilir. Ancak, kural olarak, bu onun pek işine yaramayacaktır. Mükemmel diyalektik, soran kişi tarafından yaratılır. Soruları o yöneltir, tartışmanın uzun turları sayesinde, aslında savın çürütülmesini belirleyen yatıştırıcı ve gücendirmeyen soruları onaylatarak, rakibi için ölümcül tuzaklar düzerek tartışmayı yönlendirir. Düşmanca eylemi sonradan gelen, "uzaktan çarpan" tanrı olarak Apollon karakteri anımsanacaktır; burada, anında kazanmayı, yenginin tadını almayı bilen, uslamlamasında aldatıcı dolaplar çeviren diyalektik bir sorgucu vücut bulmaktadır. Bu bakış açısına göre, diyalektik çevrende dinsel bir arka plan varlığını sürdürmektedir. Sfenks'in acımasızlığı, burada, dolaylı, kılık değiştirmiş bir acımazlık halini alır, ve tam da bu biçimde, daha Apolloncu bir tanım kazanır. Kural olarak sessiz izleyicilerin önünde yapılan diyalektik karşılaşmada neredeyse bir dinsel tören havası vardır. En sonunda, eğer kurallara uyuluyorsa, bir kurbanın sunulması olarak bütün katılımcıların yenilmeleri gerektiğinden, yanıt veren kişi yenilmek zorundadır. Ayrıca, diyalektikte göze alınan riskin ölümcül olmadığından bütünüyle emin olunamaz. Antik çağda yaşayan bir kişi için yenilginin yarattığı aşağılanma kabul edilemezdi. Eğer Caesar bir mücadelede yenilmiş olsaydı, hayatta kalmış olamazdı. Belki de, Parmenides, Zenon ve Gorgias da gerçek bir tartışmacılıkta, halkın önünde yapılan bir tartışmada asla yenilmemişlerdir.

VII. Bölüm

YIKICI AKIL

Yunan'da, diyalektikçi pek çok nesil, canlı, sağlam ve bütünüyle sözel bir görüngü olarak aklın, "logos"un bir dizgesini düzenler. Sözellik, açık ki, tartışmanın temel bir özelliğidir. Platon'da olduğu gibi, edebi esere aktarılmış yazılı bir tartışma, ilk görüngünün zayıf bir taklididir; hem karşılıklı konuşmacıların varlığı, seslerinin yarattığı etki ve bakışlarındaki ima gibi dolaysızlıklardan yoksun olmasından ötürü, hem de tek bir insan tarafından tasarlanmış ve sadece düşünülmüş, bu nedenle de kanlı canlı iki insanın sohbetinin istencinden, yeniliğinden ve içtenliğinden yoksun bir müsabaka olmasından dolayı.

Ancak "logos"un böylesine incelikle düzenlenmiş bu dizgesi gerçekten bir yapıntı mıdır? Yani, soyut sınıflandırmaların incelenmesinden ve çıkarımsal bir mantığın gelişmesinden, daha doğrusu insanın soyutlama yetisine ulaşan daha tümel kavramların oluşturulmasıyla ve insani akılyürütmenin gidimli sürecini belirleyen genel normların düzenlenmesiyle, bütün bunlara ek olarak, belki de, aklın inakçı ve öğretisel bir içeriğini, doğru ve tam bir yapısal bütünlüğünü, herkese gerekli olan sağlam bir önermeler birliğini mi sunmaktadır? Yanıt olumsuzdur. Aynı Yunan tartışmasının kuruluşunda yıkıcı bir amaç ve böyle bir amacın diyalektik tarafından gerçekleştirildiğine bizi ikna eden görüngüye ilişkin

tanıklıkların bir araştırması vardır. Tartışmada, karşılık veren kişinin savının, kural olarak, soran kişi tarafından çürütüldüğü daha önce söylendi. Bu durumda, savın çürütülmesi onunla çelişen önermenin ispatlanmasıyla örtüştüğü için yapıcı bir sonucun elde edildiği söylenebilir. Ancak, mükemmel diyalektik için, karşılık veren kişinin savı çok da önemli değildir. O, ilk verdiği yanıtta, öne sürülen çelişkinin iki tarafından herhangi birini seçebilir ve iki durumda da kaçınılmaz biçimde çürütülmekten kurtulamaz. Bir başka deyişle, yanıtlayan kişinin öne sürdüğü sav, soru soran kişi tarafından çürütülecektir, ama aksini savunacak olsaydı da, aynı biçimde soru soran kişi tarafından çürütülecekti. Yenginin yanıtlayan kişinin yüzüne gülebilmesi, soran kişinin diyalektik mükemmeliyetine bütünüyle katılmasıyla mümkündür ancak.

Bu işleyişin sonuçları yıkıcıdır. İnsanın gerçekliğine inandığı herhangi bir yargı çürütülebilir. Bütün diyalektik, sadece kaçınılamaz üçüncü aşama ilkesini kabul ettiği için değil, ama eğer bir önerme doğru olarak kanıtlanmışsa, bu onunla çelişen önermenin yanlış olduğunu ve aynı biçimde tersinin de geçerli olduğunu kabul ettiği için, önce bir önermeyi doğru kabul edip sonra da onunla çelişen önermenin doğruluğunun kanıtlanması durumunda iki önermenin de aynı anda hem doğru hem yanlış olduğu ortaya çıkar, ki bu olanaksızdır. Böyle bir olanaksızlık, önermelerin ikisinin de herhangi bir gerçeklik taşımadığı, ayrıca bunların tasarlanabilir bir nesne olmadıkları anlamına da gelir. Hiçbir yargı ve hiçbir nesne diyalektik çevrenden kaçamadığı ve ardından gelen her bir doğrulamanın, her öğretinin, kuramsal ya da

deneysel bilimin bütün önermeleri temelsiz ve yanlışlanabilir olacağı için, aynı biçimde çürütülmeye açık olacaktır.

Bunlar, diyalektiğin Parmenides'in çağında böyle bir gelişmişlik düzeyine eriştiğini düşündürtecek temel gerekçelerdir. Ancak, Parmenides, arkaik muammadan ve onun dinselliğinden önce yaşamış bir bilgindi. Diyalektiğin yıkıcılığı, Apollon'un sonradan gelen ve kötücül eylemini izleyen aklın filizlerinde de olsa, sadece insani bir düzlemdeki tartışmacılığın aşırılığından doğmuştu. Herakleitos tanrısal dünya ile insani dünya arasındaki bu gerilimi doğrulayıcı biçimde çözmüştü. Onun özlü sözleri, muammalar aracılığıyla, kehanetin gizli ve dile gelmez doğasını ortaya koymuş, insana onun coşkun kökenini anlatmıştı. Parmenides ise bir başka yol izler, çünkü çoktan diyalektiğin altüst edici akımına kapılmıştır. O, söyleminin terimlerini diyalektikten çıkarır, onları soyutlamasının zirvesine taşır: olmak ya da olmamak, zorunluluk ya da olasılık. O, bu dilin karşısına, bizim içinden geldiğimiz tanrısal temeli koruyan yasalarını koyar, hatta bunları bizim görünüşler dünyamızdan üstün tutar. Parmenidesçi yasa, diyalektik sorunun daha tümel formülasyonu ile üstün muammanın formülasyonunu özetleyen ve gerçek bir "próblema" olan, "varlık mı, hiçlik mi?" sorusuna "varlık" karşılığını verir. "Hiçlik"in izi sürülmemelidir, bu yasaktır, çünkü yadsımanın ardından sadece diyalektiğin yıkıcı, yoksayıcı tartışmaları geliştirilebilir. Doğrulama ve yadsıma arasındaki karşıtlık olmadan, daha doğrusu çelişiklik olmadan hiçbir şey ispatlanamaz. Ancak, Parmenides, diyalektik yıkıcılığın insanların gözünde şimdiye bağlı olmasından, gizli kökenin ve tanrının da bu nedenle muam-

madan ve diyalektikten elde edilmesinden korkar. Oysa, "varlık" muammayı çözer; çözüm, tanrının düşmanca müdahalesi olmadan, bilgin tarafından sunulur ve kabul ettirilir, insanlar için ölüm kalım tehlikesini ortadan kaldırır. "Varlık", dünyanın metafizik doğasını koruyan, gizli olanı gösteren ve onu insani çevrene aktaran sözcüğü tanımlar. Bu ortaya çıkışı yöneten koruyucu tanrıça "Aletheia", yani "hakikat"tir. Parmenides'in bu tutumunda insanlara karşı bir iyilikseverlik hissedilir. "Varlık", kendi içinde, Parmenides'in şeylerin temelinde olduğunu söylediği gibi, "çarpmayan kalbin" varlığını göstermez, onun yasası sadece "varlık"ı gerektirir ve Parmenides insanların anlayışsızlığına karşı hoşgörülüdür. Kendi muammalarını çözmeden ortaya koyan Herakleitos ise daha katıdır.

Parmenides'in düşüncesine temel bir girişti bu. Gerçekte, kuşaktan kuşağa aktarılan fragmanların önemsizliğine karşılık, uçsuz bucaksız bir kuramsal zenginliğin bulunduğu bir başka düşünür yoktur muhtemelen. Ancak, genel çerçevesini belirlediğimiz söylem bakımından, bu labirente hiç girmemek daha iyi. Diyalektik söz konusu olduğunda, Parmenides'in başat ardılı olan Elealı Zenon'da daha farklı bir tutum dikkat çeker. Platon, belli bir küçümsemeyle, Parmenides'in "kurtarıcısı" diye söz eder ondan. Diyalektik, ustasını onun bircilik karşıtı rakiplerinin saldırılarından korumak için, Zenon'un işine yaramış olmalı. Platon'a göre, Zenoncu diyalektik, Parmenides'in öğretisine böyle bir dolaylı yardımda bulunarak çoklukçu her türlü savı çürütmüştü. Buna karşın, diyalektiğin keşfinin Zenon'a atfedilemeyeceği daha önce söylenmişti, hatta aynı Parmenides, muammanın din-

sel arka planına değinerek, daha eski bir diyalektiğin yaygın yıkıcılığına karşı çıkmak için "varlık mı, hiçlik mi"nin kendi değişkesini kabul ettirecekti. Ayrıca, Aristoteles'in daha zengin ve karmaşık kanıtları aracılığıyla, Zenon'un makûl bir imgesi de yeniden kurulabilir. Bunlar, sadece çokluğa karşı değil, aynı zamanda birliğe de karşı ve genel olarak devinim ve uzam temasına, yani, görünüşe indirgenmiş algılanabilir dünyanın koşullarına karşı, onları çürütmekte pek de başarılı olamadan, Zenon'un diyalektik uslamlamalarına gönderme yapar. O halde, Zenon'un "kurtarıcılığı" birciliğin savunulmasını gözetmiyordu, kaldı ki, Parmenides'in temel önemdeki bir savı değildi bu. Parmenidesçi "hiçlik"in ardından gidilmemelidir yasağı anımsanacak olursa, Zenon'un tavrı itaatsizliktir. Hiçliğin, yani diyalektik uslamlamanın yıkıcı yolunda ilerlemekten vazgeçmek yerine, Zenon en aşırı sonuçlarına vardırmıştır bunu. Diyalektikçi nesillerden önce, tek tek kuramsal sorunların, tek tek diyalektik konuşmacıların olumsallığına, büyük ihtimalle uygulama ve siyaset çevrenine de bağlı, rastlantısal ve özenli bir çürütme işleminin uygulandığı varsayılabilir. Zenon, bu araştırmayı, algılanabilir ve soyut bütün nesneleri kapsayacak biçimde genele yaydı. Böylece, diyalektik, "logos"un genel bir kuramı haline geldi ve tartışmacı bir yöntem olmayı bıraktı. Daha önce sözü edilen diyalektik yıkıcılık, her inanışın, her görüşün, yapıcı her akılyürütmenin, aldatıcı ve dayanaksız her bilimsel önermenin karşısında, onu kuramsal yoksayıcılığa dönüştüren soyutlama ve tümellik düzeyine sadece Zenon'la ulaştı. Zenon'a ilişkin Aristotelesçi tanıklıklar derinlemesine incelendikten sonra, bu incelikli Zenoncu di-

yalektik yöntemi anlamaya girişebiliriz: bir yargıyla ifade edilebilen algılanabilir ya da soyut her nesnenin aynı anda hem varlığı hem de hiçliği kanıtlanabilir, dahası, bunun hem olanaklılığı hem de olanaksızlığı gösterilebilir. Bu sonuç, her seferinde, her nesnenin gerçekliğinin ve giderek düşünülebilirliğinin karmaşık değillemesini oluşturan titiz bir uslamlama yoluyla elde edilir.

O halde, Zenon ustasına karşı geldi, onun "hiçlik"in ardından gidilmemelidir yasağını göz ardı etti; bununla beraber, onun kuramsal düzenlemesi, daha derin bir perspektifle düşünüldüğünde, Parmenides'in bakışı için bir "kurtarıcılık"tır aynı zamanda. Bunlar, insanın yetersizliğini bilmelerine karşın, tanrısal gerçekliği insani bir söze aktarıyormuş gibi görünüyordu. Burada, bir sözün bir tanrı olmamasından dolayı, bir aldatmaca, anlayışlı bir tatlılığın ortaya koyduğu bir aldatmaca söz konusuydu. Parmenides, bunu yapabilmek için kendisini yasa koyucu olarak sunmak ve "gizli olmayan" bir tanrıça olan "Aletheia"yı öne sürmek zorundaydı. Zenon bu buyruğun zayıflığını gördü ve doğrudan doğruya muammanın ve tartışmacılığın çevreninden geldikleri için bunların diyalektiğin ve aklın gelişmesini engelleyemeyeceklerini fark etti. Zenon, tanrısal kaynağı korumak için, insanları ona çekmek için, bütün bir yoksayıcılığa ulaşana kadar diyalektik itkiye sıkı sıkı tutunmanın tam karşıtını düşündü. Böylece, etrafımızdaki dünyanın yanıltıcılığını gözler önüne sermeye, algılanabilir dünyanın, yani yaşamlarımızın basit bir görünüş olduğunu, tanrıların dünyasının saf bir yansıması olduğunu anlatarak duyumlara seslenen şeylerle ilgili yeni bir bakışı kabul ettirmeye çalıştı insanlara.

Onun yöntemi daha çok Herakleitos'unkine benzer; zaten o da, gözümüzün gördüğü her şeyin anlık ve değişken özelliğine, bunun saçmalığına, çelişikliğine enigmatik bir gönderme yaparak, tanrısal doğayı çağrıştırır aynı biçimde.

Zenon, bilgin olarak, insan olarak, kendini beğenmişliğin zirvesini temsil eder. Onun tümdengelimci dehasının keskinliğini ve yaratıcılığını gözümüzde canlandırabilmek için, Zenoncu bir düzmece ve muhtemelen orijinalinden daha az karmaşık ve daha az ayrıntılı olan, Parmenides'e adanmış bir Platoncu diyaloğu okumak gerekir. Ayrıca, böyle bir diyalektik inşanın Sofistlere özgü müdahalelerden bağışık kalamayacağı zaten düşünülemezdi. Ondan çok daha sonra gelen düşünürler, bu yargıyı ortaya koyarak, Zenon'un önermelerini çürütme yoluna gittiler, ama aralarında en keskinleri olan Aristoteles'e bile karşı çıkmayı başaramadılar. Eğer ikili öbeklendirmenin [dicotomia], okun ya da Akhilleus'un ve kaplumbağanın, yani pek azımızın Zenoncu diyalektiği fark ettiğimiz ünlü "aporia"lar gibi, Zenon'un uslamlamaları düşünülecek olursa, Aristoteles'in şaşırtıcı bir kabulünü, daha doğrusu bu "aporia"ların meydana gelen şeylere bir çağrıyla sadece "ilineksel" olarak aşılabildiğini buluruz. Olguları değil de aklı gözeten bir sorun karşısında böyle bir çürütmenin zayıflığı da açıkça ortadadır.

VIII. Bölüm

TARTIŞMACILIK VE RETORİK

Zenon'un "aporia"larının hâlâ çürütülmeyi bekledikleri daha önce söylendi. Eğer bu doğruysa, Zenoncu "logos", aklın kuramının bir zirvesini, belki de Yunan akılcılığının aşırı bir noktasını temsil eder. Bu durumda, yıkıcı akıl ile yapıcı akıl arasında –çağdaş felsefenin eğilimi de bu yöndedir– bir karşılaştırma yapmak gerekecektir. O halde, Yunan akılyürütmesinin anlaşılmasını zorlaştırmış olan bir yanlış anlamadan söz etmek önemlidir. Arkaik çağ bilginlerine ve Platon'a kadar sürecek olan bu yaklaşıma göre, akıl, herhangi bir şey üzerine bir "söylem", sadece "söyleyen", farklı, ayrışık bir şey ifade eden "logos" anlamına geliyordu. Kehanet ve muamma üzerine konuşmak, muammayı düşünerek, bu dinsel arka planı, bu gizemli esrime deneyimini açıklamaya yardım ediyordu. Aklın böyle bir temel itkisi giderek unutuldu, onun bu anıştırıcı işlevi, metafizik bir kopmayı açıklaması gerektiği olgusu kayboldu ve "söylem" başlı başına özerkliğe sahipmiş, arka plandan bağımsız, akılcı denilen ya da, daha doğrusu, kendisi madde olan bir nesnenin aynasıymış gibi düşünüldü. Ancak, ilke olarak, akıl, bütünleyici bir şey, kökende, gizli olan, kendinde olmayan, bütünüyle geri dönmeyen ama bu "söylem"le sadece vurgulanan şeylerin bulunduğu bir yansıma olarak doğdu. Yanlış anlama meydana geldiğinde, yeni bir formülasyonun farklı bakış

açısına, eskiden oradan kaynaklanan kollarını kesen, aklın üstünlüğünü ilan eden kurallara göre değerlendiren yeni bir yapının keşfi zorunlu olacaktı. Onun yerine, binayı korumaya, artık tartışmacı bir yol ve bir araç, göstergesel bir sembol haline gelen ve bu dönüşümle sahte bir "logos" olan ilkel "logos"un normları izlendi.

Parmenides'ten ve Zenon'dan sonra bilginler çağı gerilemeye başladı. Bakış açımızın birliğini korumak ve diyalektiğin can damarını izlemek için bu noktada Gorgias'ı anımsamamız gerekli. Gorgias, Batı Yunan'dan, Sicilya'dan geliyordu ve uzun yaşamı boyunca sık sık yolculuk yaptı, hatta Atina'da bir süre kaldı. Kuramsal olarak, eğer ayrıntılarıyla düşünecek olursak, Zenon'u da geride bırakır, ama onda aynı zamanda diyalektiğin gerilemesinin tohumu da bulunur. Soyut eserinin genel anlatımı çok şaşırtıcıdır; üç temel nokta öne sürer Gorgias, aşağı yukarı şöyle: "Birincisi, hiçbir şey varlık değildir; ikincisi, bir şey varlık olsa bile insan için anlaşılabilir değildir; üçüncüsü, anlaşılabilir olsa bile ötekilere anlatılabilir ya da açıklanabilir değildir." İçerik açısından, Zenoncu yoksayıcılık temasının bir değişkesiyle karşı karşıyayız; o halde, Gorgias yeni bir kuramsal sonuç sunmamaktadır bize. Kuşkusuz, diyalektik yöntem onunla aşırı bir incelik kazanmıştır, ve yine (öğretilerini aktaran kaynakların güvenilirliği kuşkulu olsa da), onun mantığı Zenoncu mantığa göre daha gelişmiştir. Gorgias karşılıklı konuşma kurallarına ve çelişikliğin niceliğine göre yargılama kuramını bilir ve saçmayı ispatlamak için buna sık sık başvurur, hatta ikna edici bir özelliği olan bu kanıtlama biçiminin yaratıcısı odur belki de.

Tam tersine, Gorgias'ın öğretisinin yıkıcılığını gösterme biçimi ise çok şaşırtıcıdır. Yoksayıcılık Zenon'da olduğu gibi örtük değildir ve uslamlamaların başdöndürücü iç içeliğiyle açıkça dillendirilir. Çarpıcı olan, her tür dinsel arka planın yokluğudur. Gorgias hiçbir şeyi korumaya çalışmaz. Hatta şöyle der: yokluk vardır, var olsaydı bilinebilir olmazdı, bilinebilir olsaydı anlatılabilir olmazdı; o, tanrısal doğayı sorgular, hatta onu insani çevrenden koparır gibidir. Gorgias tanrıları insanlarla konuşturmuş olan bilginler çağının sonunu ilan eden bir bilgindir.

Gorgias'ın ortaya çıkışı, Yunan düşüncesinin nesnel, dış koşullarının derin bir değişimine eşlik eder. Önceki diyalektik tartışmaların dili seçkin ve özel bir çevreyle sınırlıydı o zamana kadar. Felsefi okullardan söz edilemez, çünkü tartışmacıların süreğen ardıllığıyla kişilerin karşılaşmaları her zaman çok serbestti. Buna karşın, birtakım gizemli anlatımların değil, sınırlı bir araştırmadaki etkin bir alımlamanın içrek görüngüsü söz konusuydu. Yunan'da beşinci yüzyılın yarısından başlayarak öne çıkan Atina kültürünü merkezileştirmek, diyalektik dilin yalıtılmışlığını kırmak için etkili bir eğilim vardı. Atina yanlısı eğilimlerle Eleusisçi diyalogların incelikli ve korunmuş atmosferi, daha gürültücü olan ve daha sık yapılan diyalektik tartışmaların çerçevesiyle yer değiştirdi. Sanatın anlatımcı biçimleri ve aklın siyaset çevrenine bağlı ürünleri düşünüldüğünde, diyalektik dil halkın çevrenine girmiş oldu. Bozulmuş diyalektik, İÖ 440 yılından sonra, Sophokles'in tragedyalarındaki diyaloglarda duyulmaya başlandı. Eski diyalektik dil artık tartışma dışında da kullanılıyordu; dinleyiciler seçilmiş değillerdi, kendi arala-

rında tanınmıyorlardı; derinlemesine ele alınan sözcük tartışılmıyor, sadece dinleniyordu.

İşte, böylece, ilkel diyalektik dilin halkın anlayacağı biçime sokulmasıyla retorik doğdu. Onun kökeni, ondan önce ve bağımsız olarak doğması anlamında diyalektiğe de paraleldir ve farklı amaçlarla, farklı bir çevrene girer, ama retorik, dar anlamıyla, ilkeler ve kurallar üzerine kurulmuş anlatımcı bir teknik olarak diyalektikle aynı kaynaktan doğmuştur. Esas olarak sözel bir görüngü olan retorikte, tartışan taraflar yerine, ötekiler dinlerken öne çıkıp konuşan tek bir kişi vardır. Retorik de aynı biçimde tartışmacıdır, ancak diyalektikten daha dolaysız bir yolla: diyalektik sanatı doğrudan bir yarışmayla ortaya konmadığı takdirde gösterilemez, oysa, retorikte, izleyiciler diğer hatiplerin söyleyeceklerine bakarak yargıda bulunacakları için hatibin her sunumu tartışmacıdır. Retorik daha incelikli bir anlamda tartışmacıdır, çıkarımını diyalektik kaynağa göre daha doğrudan ortaya koyar. Oysa, sorgulayıcı tartışmada uslamlamaların bağıyla ikna etmek için yanıtlayan kişiye boyun eğdirme mücadelesi verilir; retorik söylemde ise, hatip, izleyicilerden oluşan kitleye hâkim olmaya çalışır. İlk durumda, karşılık veren kişinin yanıtları aracılığıyla yengiye ulaşılır ve en son çıkarımla yengi onaylanır. Oysa, ikincisinde, hatibin kanıtıyla örülmüş bir onaylama yoktur, yengiye ulaşmak için diyalektik biçimin dışında, duygusal bir unsura, yani izleyicilerin ikna edilmesine gerek vardır. Bununla izleyiciler elde edilir ve yengi hatibe verilir. Diyalektikte bilgelik için mücadele verilir, retorikte ise güce yönelmiş bilgelik için çarpışılır. Elde edilmek, etkilemek ve yatıştırılmak zorunda olunan şey in-

sanların tutkularıdır. Kendi döneminde büyük ölçüde incelen diyalektiğin içeriği, insan zihninin alabileceği soyut sınıflandırmalara kadar giderek uzaklaşmıştı, artık retorikle insani tutkuların, siyasi ilgi alanının bireysel ve maddesel çevrenine yeniden girmiş oldu.

O halde, diyalektik şampiyonu olan Gorgias'ın retorik sanatının büyük zanaatçılarından biri, hatta kurucusu olması bir rastlantı değildir. Yüzsüz bir dünyeviliğin işareti olan incelikli bir diyalektik dilin yanı sıra, tarzı ve uslamlaması bütünüyle farklı ve yeni bir retorik dili aynı kişinin düzenlemesi olgusu, daha önceki dinsel arka planların terk edilmesine büyük bir doğallıkla eşlik eder. Onun diyalektik uslamlamaları bile bu dünyeviliği işaret eder. Zenoncu ve Parmenidesçi kanıtların anlaşılmasını bu denli zorlaştıran zorunluluk ve rastlantı kavramları Gorgiasçı diyalektiğin gölgesinde kalır. Daha önce söylendiği gibi, Gorgias'ın diğerlerinden üstün tuttuğu saçmanın dolaylı biçimde kanıtlanması, doğrudan kanıtlanmasından daha büyük bir ikna gücüne sahiptir.

Yanıltıcı olarak temel ve yaygın tutum, Gorgias'ı diyalektik dili herkesin önünde dönüştüren zanaatçılardan biri olarak tanıtır. Bu dönüşümün en temel unsuru yazının araya girmesidir. Onun edebiyatı kullanma biçimindeki yazı, altıncı yüzyılın yarısından sonra yaygınlaşmış, hatta biçim ve içerik olarak kentin kolektif yaşamına bağlanmıştır. Diğer durumlarda, belki Anaksimandros'un, Hekataios'un ve Herakleitos'un eserleri için söylenebileceği gibi, rastlantısal anlatımcı bir hünerdir. Kural olarak, yazı, özlü bir düşünüşe dokunmasa da, her şeyden önce yalın bir belleksel araçtır. Ayrıca, retoriğin de en başından bu yana tamamen yazıya

bağlıymış gibi göründüğü söylenebilir. Retorik, gerçekte, canlı bir söz olarak, kaynakların heykelcilikle karşılaştırdıkları bir yaratımla doğdu. Daha önce sözü edilen tartışmacı temel, retorik esasın canlı temsilde bulunduğunu açığa vurur. Yine de, retorik, doğduğu günden bu yana yakından eşlik eder yazıya ve bu, basit bir teknik sebepten kaynaklanır. Hatipler, plastik ifadelere dönüştürdükleri konuşmalarını önce yazıyor, sonra ezberliyorlardı. Çünkü tarzlarının etkisi ve parlaklığı inceden inceye düzenlenmiş olmak zorundaydı, sanatta mükemmeliyete ulaşmak, halkın duygularını etkili biçimde harekete geçirebilecek bir ön-hazırlık yapmak isteniyorsa, doğaçlamaya güvenilemezdi. Bütün bunlar sadece temsille hayata geçirilebiliyordu, hatipler daha önce yazdıkları metne ne bir şey eklemeye ne de bundan bir şey çıkarmaya cüret edebiliyorlardı. O halde, bize kadar gelmiş olan hatiplikte, başta dile getirilmiş olana mükemmelen benzemesi gereken bir metin vardı. Retoriğin yazıya bağlı olan bu ilineksel durumu, yeni bir edebi türün, yani felsefenin doğuşu üzerinde büyük bir rol oynadı.

Diyalektik dil halka mal olduğu zaman, o çağda belleksel bir araç olan yazının özerkliği de giderek arttı. Platon, genç Zenon'un çoğulluğa karşı diyalektik bir metni kaleme aldığını anlatır. Zenon'un eserinde, bu metin, diyalektiğin temel sözel doğası düşünüldüğünde, dikkate değer bir suiistimali, yanlış anlamaya yol açan bir aşırılığı, bir parçayı temsil eder. Gorgias da yokluk üzerine diyalektik eserini yazıya dökmüştür, ama onun gibi bir retorik zanaatçısı için bu çok doğaldı, ki daha önce söylendiği gibi onun konuşmaları yazı aracılığıyla ortaya çıkıyordu.

IX. Bölüm

EDEBİYAT OLARAK FELSEFE

Burada vurgulanan kültürel dönüşümler, retorik çevrenin diyalektik çevrenle iç içe geçmesi ve yazının edebiyat olarak ortaya çıkması, aklın ve "logos"un yapısını yavaş yavaş dönüştürdü. Yazının bir parçasını oluşturduğu bu halk söylemleriyle, onu oluşturan öznelerden koparılamayan halk yararına bir gösteriye dönüştüğü için köktenci bir aldatmaca uygulamaya kondu. Diyalektik tartışmada, sadece soyutlamalar değil, özgün "logos"un sözleri de, ayrışması mümkün olmayan bir karışımda, sadece dahil olunarak anlaşılabilen ruhsal olaylara gönderme yapar. Oysa, yazıda içsellik yitirilmiştir.

Gorgias'ta, diyalektiğin, en azından kısmen, edebiyata dönüşmeyi vurguladığı görüldü. Ancak, görüngünün açıkça ilan edilmesi Platon'la gerçekleşmiştir. Bu önemli bir olaydır ve Yunan düşün çevreni için de geçerli değildir sadece. Platon, edebiyat olarak, ayrım gözetmediği bir halka hayali tartışmaların içeriğini anlatımcı bir çerçevede sunduğu yazın olarak diyalektiği, yazılı retoriğin, yazılı diyalektiğin özel bir türü olarak diyaloğu keşfeder. Bu yeni yazın türü Platon tarafından yeni "felsefe" adıyla tanıtılır. Bu yazı biçimi, Platon'dan sonra öğrenilecek ve yazınsal diyalog türü inceleme türüne dönüşecek olsa da, ahlaki ve siyasi içerimleri olan soyut ve akılcı konuların retorikle kaynaştıktan sonra yaygın

olması beklenen yazılı biçimi "felsefe" olarak anılmayı sürdürecekti. Böylece, bizim zamanımıza kadar, felsefenin kökeninin araştırıldığı bugüne gelindiğinde, sadece sözel bir iletişim biçiminin geçerli olduğu, düşüncenin edebiyat öncesi koşullarını –ki tam da bu koşullar bilgelik çağını felsefenin kökeni olarak belirlememize olanak sağlar– hayal etmek son derece zordu.

Öte yandan, böyle bir yeniden yapılandırmaya girişmemizi olanaklı kılan da yine Platon'dur. Bu denli belirleyici ve yazgısal bir değişikliğin yazarı olmasaydı, o bilginler çağından böyle bir kopuşun farkında olmak ve sayıklamalarla dolu önceki çağdansa arkaik Yunan düşüncesine böylesi bir önem atfetmek mümkün olmazdı. Platon ortaya koyduğu duru ve anlamlı bilgiler daha önceki "bilgelik"le çakışmasına karşın kendi yazdıklarını "felsefe" olarak adlandırdığı zaman modernler bu son bakış açısını daha fazla benimsemişlerdir. Şuna hiç kuşku yok: Platon pek çok kez Herakleitos'un, Parmenides'in ve Empedokles'in çağını "bilgeler" çağı olarak tanımlamış, onların karşısında kendisini bir felsefeci, yani "bilgelik âşığı", yani bilgeliğe sahip olmayan biri olarak sunmuştur. Bunun dışında, Platon'un yazının değerine ilişkin iki temel metni vardır; bunların önemi de onun düşüncesinin ve Yunan kültüründeki yerinin genel bir yorumunu ortaya koyacak denli belirleyicidir.

İlk metin, yazının Mısır tanrısı Toth tarafından keşfedilmesini ve Toth'un Firavun Thamus'a öğrettiği gibi insana gönderilmiş bir armağan olduğunu anlatan *Phaidros*'taki söylendir. Toth kendi keşfinin özelliklerini sayıp döker, ama firavun, yazının, evet, bir bellek aracı olmasına karşın

bütünüyle dışarıdan geldiğini, bellekle karşılaştırıldığında içsel bir yetiymiş gibi anlaşıldığı için tehlikeli olacağını söyleyerek ona karşı çıkar. Bilgelikle karşılaştırıldığında, yazı, sadece gerçeğe uygun olanla değil, gözle görülenle donatacaktır onu. Platon, sanki harfler sağlam temellere dayanan şeyleri üretme kapasitesine sahipmiş gibi, bir bilgiyi ya da sanatı yazarak diğer kuşaklara aktarmayı düşünenleri safdillikle suçlayarak söyleni yorumlar. Yazıların düşünce tarafından harekete geçirildiğine inanılabilir, ama eğer ne anlama geldiğini açığa kavuşturmak için ona yönelecek olsak, onlar hep aynı ve tek bir şeyi anlatacaktır.

İkinci metin, *Yedinci Mektup*'un konusudur. Platon, Syrakusa tiranının sarayındaki acı dolu deneyimlerini ve yaşamını anlatarak, Dionysios'un (Genç) bir yazısında sözde gizli Platoncu öğretiyi yaydığını iddia ettiğini söyler. Platon, bu parçaya dayanarak, yazının ciddi bir düşünceyi açıklama olanağına genel olarak karşı çıkar ve açıkça şöyle der: "Aklı başında hiç kimse, felsefi söylemlerin düşüncelerine, dahası harflerle yazılanlarda olduğu gibi hareketsiz söylemlere bel bağlamaya cesaret edemez." Hatta Homerosçu bir alıntı yaparak daha bir gösterişle vurgular: "Bunun içindir ki, her ciddi insan, bunları insanların kötü niyetine, anlayışsızlığına sunmamak için ciddi şeyler yazmamaya dikkat etmelidir. Kısacası, ister yasa koyucunun yasaları, isterse diğer metinler olsun, yazılı bir eser düşünüldüğünde, bunlar onun en önemli yeri olsa ve gerçekten ciddi olsa bile, ciddi şeylerin yazarına göre olmayabilir, ancak kişi, gerçekten düşüncelerinin meyvelerini yazıya dökmüşse, o halde, 'onun aklını başından alanın' tanrılar değil, ölümlüler 'olduğu kesindir'."

Çağdaş yorumcular bu iki Platoncu metni göz önünde bulundurmaları gerektiğinden habersizmiş gibi görünüyorlar. Platon'un bize anlattıklarının tamamında, yani onun diyaloglardan oluşan ve bütün yorumcularının bugüne dek dayandığı metinlerinin bütününde ve onun Batı düşüncesi üzerindeki büyük etkisinde bu şaşırtıcı açıklama söz konusudur; bunlar, yazan kişinin yargısına göre de, en nihayetinde ciddi bir şey değildir sonucunu çıkarmak kaçınılmazdır. O halde, Aristoteles'ten sonra gelen felsefenin bütünü, aşağı yukarı Platoncu yazıların bilgisinden ve tartışmalarından ortaya konmuş olduğu için, aynı biçimde ciddiyetsiz olmayacak mıdır? Sonraki felsefenin yazılı olmasından dolayı Platon tarafından belirtilmiş bir görüştür bu. Şimdiki amacımız için incelenmesi gereken iki şey daha var: ilkin, Platon'un genel bir yorumunu yaparken, buraya kadar söylenenler hesaba katılmamazlık edilemez; ikinci olarak da, bilginler çağı, felsefeciler çağına göre, bazı bakımlardan daha fazla değeri hak etmektedir.

Bir başka çağa geçişi belirleyen Atina döneminde, Sokrates figürü, gelecekten çok geçmişe aittir. Nietzsche, Sokrates'i Yunan gerilemesini başlatan kişi olarak görür. Ancak böyle bir gerileme Sokrates'ten önce başlamış olduğu için ona itiraz etmek gerek; dahası, diyalektiği nedeniyle değil, aksine, bütünüyle kuramsal diyalektiğe karşı, diyalektiğindeki ahlaki unsur nedeniyle, o bir gerilemecidir. Geride yazılı hiçbir şey bırakmama olgusu, geleneksel olarak düşünüldüğü gibi, sıradışı, tuhaflıkla ve kişiliğin anormalliğiyle uyumlu değil, aksine, tam da bir Yunan bilgininden beklenebilecek bir şeydir.

Platon, kendi adına, retorik akıma bağlı edebi *daimona* ve bilgin idealine üstün gelen sanatsal düzenlemeye hâkimdi. Yazıyı da sanatı da eleştirdi, ancak en güçlü olduğu yer edebiyat ve oyun yazarlığıydı. Diyalektik gelenek ona biçimlendireceği malzemeyi sundu basitçe. Onun siyasi hırsı da unutulmamalıdır, ki bilginlerin bilmedikleri bir şeydi bu. Bu verilerin ve itkilerin bileşiminden yeni bir canlı türü, yani felsefeci doğdu. Platon'un dramatik itkisi, onun zaman zaman kaynaştırdığı, çokluk sezgiyle, seçkin, hatta kimi zaman kendi aralarında ters düşen, yaşamın, dünyanın, insan davranışının kişilikleri olarak yaşamasına olanak sağladı.

"Felsefe", diyalektik terbiyeye eşlik eden retorik bir düzenlemeden, ilkin, dünyevi güce gelip geçici hırsıyla nüfuz eden düşünceleri olan insanın içsel kırılmasını gösteren alımlamaya yönelik kuşkulu bir tartışmacı istekten ve, nihayet, karman çorman bir sapmayla yeni bir edebi türün keşfine boşalan büyük bir sanatsal yetenekten doğdu. Platon, Atina halkı önünde bu sonuçlara ulaşma girişiminde, dikkate değer düzeyde bir rakip ve hasım buldu kendisine: İsokrates. İkisi de sundukları şeye aynı adı verdi: "felsefe". İkisi de aynı şeyi hedefledi: "paideia", yani eğitim, Atinalı gençlerin ahlaki ve zihinsel formasyonu. İkisi de "paideia"yı ayrıntılarından ve kimi zaman onlardan önceki Sofistlerin getirdiği kabalığından arındırmak, bilgiyi sunmak ve mükemmeliyeti öğretmek istedi. Gorgias'la diyalektik kaynağından kopmuş olan retorik yolu, İsokrates'le kökeninden büyük ölçüde uzaklaştı; İsokrates onu tam bir yazılı eser haline getirerek retoriğin temel sözelliğine de ihanet etti. Onun durumunda, retoriğin bütünüyle yazına dönüşmesi,

–dinleyicilerinin karşısındaki utangaçlığı ve sesinin zayıflığı gibi– rastlantısal olaylara bağlıydı belki de. O halde, Platon ile İsokrates arasındaki yakınlaşmanın sonuçları ve bir dereceye kadar kullanılan araçlar da dikkate değer. Yengi Platon'un yüzüne güler, en azından daha sonraki etkisi düşünüldüğünde: bugün bile, "felsefe" denilen şey, Platon tarafından bu adın verildiği şeyden gelmektedir, İsokrates'inkinden değil. Platon'un üstünlüğü, diyalektik akımın yaratılmasını, Yunan kültürünün en özgün yanlarından biri olan kuramsal eğilimi kendine mal etmesinden kaynaklanır. İsokrates, her şeyden önce, dolaysız ve sınırlı amaçlarına olan bağından dolayı, uygulama ve siyaset çevrenine bağlı kalmıştır.

Böylece, kendisinde yeni bir yüksek yaşam olanağını barındıran çok karmaşık ve dolaylı bir canlı olan felsefe doğdu. Bu doğuş için temel olan yazı sönümlendi. Platon'da canlılığını koruyan, diyalektik ve retorik bir zamana karşı hissedilen duygusallık dizgeli ruhta kristalleşmeye, durulmaya ve kısa bir zaman diliminde tükenmeye yazgılıydı.

Dar anlamıyla felsefenin doğuşunun anahatlarını vermeyi amaçlamıştık ve felsefenin doğduğu anda onu bırakıyoruz. Felsefeyi öncelediği ölçüde bizi ilgilendiren şey, bu cılız filizin doğduğu, geleneğin "bilgelik" dediği dal, bizim çok uzak atalarımız –zamanın paradoksal bir tersinlemesiyle– felsefenin kendisi için yaşamsal önemdedir.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, *Anne Cauquelin, Eylül 2005*
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006

FELSEFENİN DOĞUŞU

GIORGIO COLLI

Türkçesi: FİSUN DEMİR

FELSEFE SAHNESİNİN SAVAŞ SONRASI DÖNEMİNE DAMGASINI VURMUŞ İSİMLERDEN, İTALYAN DÜŞÜNÜR COLLI'NİN KALEMİNDEN ÇIKMIŞ "MİNÖR" ÇAPTA BİR BAŞYAPIT. ANTİK FELSEFEYİ İNCELEYEN ÇALIŞMALARIN ORTAK BİR ÖZELLİĞİNE, TARİHSEL BİR BAKIŞÇA BELİRLENMİŞ FORMÜL VE GEREÇLERİN KOŞULLADIĞI BİR PERSPEKTİFE SIRT ÇEVİREN COLLI, İÖ 7. VE 6. YÜZYILDAN MİLADA KADAR OLAN DÖNEMİ BİR UZMAN BAKIŞININ KALIPÇI DİZGELERİNDEN ARINDIRIYOR. FELSEFİ DÜŞÜNCE SİSTEMLERİNİN BOY VERDİĞİ BİR DÖNEMDE YUNAN KUSURSUZLUĞUNA TEMELLENMİŞ BİR FELSEFİ PARABOLÜN ÇOKTAN DÜŞÜŞE GEÇTİĞİNE ODAKLANIP, BİLGELERİN HENÜZ MEKANİK BİR DÜŞÜNME EYLEMİNİN HAMLIĞINA DÜŞMEMİŞ KAYRASINA ÇEVİRİYOR BAKIŞINI. FELSEFENİN DOĞUŞ DÖNEMİNİ ANLATAN, PARILTILI, BENZERSİZ BİR DENEME.

Kültür Kitaplığı: 57; Felsefe: 9




9 789752 982796

D